



Race et violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial

Norman Ajari

► To cite this version:

Norman Ajari. Race et violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2014. Français. NNT : 2014TOU20033 . tel-01338946

HAL Id: tel-01338946

<https://theses.hal.science/tel-01338946>

Submitted on 29 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université
de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Présentée et soutenue par :

Imudia Norman AJARI

le 20 septembre 2014

Titre :

Race et Violence
Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :

ERRAPHIS

Directeur(s) de Thèse :

Jean-Christophe GODDARD (Université Toulouse Jean Jaurès)

Jury :

Marc MAESSCHALCK, Professeur, Université catholique de Louvain (rapporteur)

Lukas SOSOË, Professeur, Université du Luxembourg (rapporteur)

Elsa DORLIN, Professeur, Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis

Lewis R. GORDON, Professeur University of Connecticut

Guillaume SIBERTIN-BLANC, MCF-HDR, Université Toulouse Jean Jaurès

Thèse

En vue de l'obtention du

Doctorat de l'Université de Toulouse

Délivré par :

Université Toulouse Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :

Imudia Norman AJARI

Le 20 septembre 2014

Titre :

Race et Violence

Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial

École Doctorale : ALLPh@

Directeur de thèse :

Jean-Christophe GODDARD (Université Toulouse Jean Jaurès)

Membres du jury :

Elsa DORLIN (Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis)

Lewis R. GORDON (University of Connecticut)

Marc MAESSCHALCK (Université catholique de Louvain) – Rapporteur

Lukas SOSOE (Université du Luxembourg) – Rapporteur

Guillaume SIBERTIN-BLANC (Université Toulouse Jean Jaurès)

Résumé

Ce travail propose une interprétation de la pensée anticoloniale du psychiatre et philosophe politique martiniquais Frantz Fanon. Il se proposera de la comprendre comme une philosophie sociale de l'existence. Il s'agira, pour l'analyser, de replacer Fanon dans son époque, en contextualisant son œuvre par rapport à l'histoire du colonialisme moderne, notamment en Afrique, mais aussi de relire Fanon à la lumière de la pensée contemporaine aux fins de déceler ce qui, dans son œuvre, demeure actuel. Cette recherche se déploiera en deux temps.

La première partie explorera les irréductibles spécificités du modèle colonial de domination, dont la philosophie politique et sociale n'a pas suffisamment tenu compte jusqu'ici. Elle aura donc pour objectif de dévoiler les fondements racistes du colonialisme en explorant les conséquences dans plusieurs domaines : droit et politique, notamment, mais aussi économie et psychiatrie. Le concept de « prise de vies », qui sera opposé à celui de « prises de terres » élaboré par Carl Schmitt, servira de fil conducteur à cette recherche. Il s'agira de soutenir que la disqualification de certains groupes humains seule rendit possible l'accaparement des territoires ultramarins. Ce sont les modalités de cette disqualification qu'explicitera ce premier moment.

La seconde partie portera sur les modèles de résistance à cette domination, et plus particulièrement l'action révolutionnaire, dont Fanon propose une formulation inédite. Elle vise ainsi à montrer que Fanon développe, en réponse à la déshumanisation coloniale, ce qu'on pourrait nommer une politique spéculative. Une pensée dont les objets sont moins des concepts ou des idées que des rapports de force réels, historiquement localisés. Ainsi la conception fanonienne de la violence, qui permet à la fois de se garder des valorisations indues et de penser le changement historique. On verra comment c'est par la répétition transformatrice de ce qui est que peut surgir la nouveauté dans l'histoire. Répétition dans la différence, fut-elle violente, qui constitue le cœur même de la pensée fanonienne. Ainsi la répétition africaine des nations européennes ; ainsi le panafricanisme qui seront finalement abordés.

Il s'agira donc de dessiner les contours de l'« ontologie » existentielle et politique de Frantz Fanon.

Mots-clefs : Frantz Fanon – Colonialisme – Racisme – Violence – Philosophie sociale et politique.

Abstract

Race and Violence. Frantz Fanon through the postcolonial.

This thesis offers an interpretation of Martiniquais political Philosopher and Psychiatrist Frantz Fanon. It proposes to understand his thinking as a social philosophy of existence. Analyzing it requires to put Fanon back in his time, by setting his work in its context, through modern colonialism history, especially in Africa, and by reading Fanon in light of contemporary thinking, in order to find what in his work remains up to date.

This research will unfold in two parts. The first part will explore the very specificities of the colonial model of domination, which have been rather disregarded until these days. The second part will focus on the models of resistance to this domination, like revolutionary actions, to which Fanon gives an original expression.

The racist bases of colonialism will be revealed through its numerous implications in Law and Politics, and also in Economy and Psychiatry. The concept of “life-appropriation”, while opposed to Carl Schmitt’s concept of “land-appropriation”, will be the vital lead of this research. The issue will be to maintain that disqualification of specific human groups alone made it possible to monopolize oversea territories. Modalities of this disqualification will be made explicit.

The second part aims at showing how Fanon develops what could be named speculative politics, in response to colonial dehumanization. A thinking which objects are less concepts or ideas than actual historically localized power struggles. Thus the Fanonian meaning of violence both prevents from undue valorization and enlightens the thinking of historical changes. We will show how novelty in history can occur precisely through the process of transforming repetition. Repetition within differences – even when violent – constitutes the very heart of Fanonian thinking. African repetition of European nations and Pan – Africanism will thus be discussed.

In conclusion, this work will draw the contours of Frantz Fanon's existential and political “ontology”.

Keywords: Frantz Fanon – Colonialism – Racism – Violence – Social and political Philosophy.

Remerciements

Je remercie chaleureusement Jean-Christophe Goddard d'avoir accepté de diriger ce travail. Son écriture s'est constamment nourrie de débats vivaces et enrichissants, où les convergences succédaient aux dissensions, de manière souvent surprenante, mais toujours fructueuse.

Ma gratitude va également à ceux qui ont accepté d'entrer dans la composition du jury. Car ils prendront la peine de lire ce qui suit, mais également parce que l'enseignement de chacun fut, singulièrement, décisif au cours de ma formation et de l'élaboration de ce travail. J'adresse donc mes remerciements :

À Elsa Dorlin, dont l'influence et les encouragements furent décisifs au début de ma recherche.

À Lewis Gordon, qui m'a montré tout le potentiel de la pensée de Fanon et de la philosophie de l'existence.

À Marc Maesschalck pour la profondeur et l'étendue du questionnement qu'installait chacun de ses cours.

À Guillaume Sibertin-Blanc, pour l'intelligente bienveillance de son regard, de ses remarques.

À Lukas Sosoé, pour m'avoir fait lire Césaire, et pour ses conseils qui, dès le départ, donnèrent naissance à ce travail.

Je remercie également tous les membres de mon laboratoire, l'Équipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs, qui fut un lieu d'enrichissement sans pareil, ainsi que les personnes et les institutions qui ont eu la gentillesse d'accueillir et d'enrichir mes recherches : Marco Bazzan et le Groupe de Recherches Matérialiste, François Huget, Lisa Damon et l'Université américaine de Paris et Matthieu Renault.

Mes pensées vont bien sûr à mes collègues et amis, Lukas Held et Cleber Lambert, dont la joyeuse compagnie a contribué à rendre ces trois années plus heureuses.

Comme elles vont aux amis de toujours, ceux que la distance a rapproché : Stéphane, Maxime, Julien, David.

Les dernières lignes ne peuvent aller qu'à ma mère, pour l'indéfectibilité de son soutien, de son affection, de sa confiance. Et à Elene, dont la présence est si vitale.

Table des matières

INTRODUCTION	9
PREMIERE PARTIE – NECROPOLITIQUES	20
I – LA PRODUCTION DE LA RACE	21
1 – RACE ET TEMPORALITE.....	23
<i>Anti-orientalisme et autoréférentialité du pouvoir colonial.....</i>	<i>23</i>
<i>Idéologie coloniale et schéma historico-racial.....</i>	<i>34</i>
<i>Le racisme comme base et comme superstructure.....</i>	<i>47</i>
2 – DES EXISTENCES VIOLENTEES AU MONDE COLONISE.....	53
<i>Critique de l'inauthenticité sexuelle</i>	<i>53</i>
<i>La biopolitique dans ses limites.....</i>	<i>70</i>
<i>L'engagement dans le monde de la réalité humaine : phénoménologies du barrage.....</i>	<i>83</i>
II – DU GRAND PARTAGE COLONIAL	96
1 – DE LA PRISE DE VIES.....	98
<i>La violence instauratrice du droit colonial.....</i>	<i>98</i>
<i>L'impérialisme comme nation et comme république</i>	<i>110</i>
<i>Prise de vies et mise au travail : une différence coloniale</i>	<i>125</i>
2 – GRAND PARTAGE MEDICAL ET CONSCIENCE MALHEUREUSE.....	135
<i>La vie trépanée : l'anthropologie et le problème de la scientificité.....</i>	<i>135</i>
<i>La double conscience et ses malheurs : enquête sur la « colonialité de l'être ».....</i>	<i>142</i>
III – VIVRE DANS LA MORT	158
<i>Philosophie de la torture.....</i>	<i>161</i>
<i>Nécropolitique du deuil</i>	<i>169</i>
SECONDE PARTIE – NEGROPOLITIQUES	181
IV – DE LA LUTTE A MORT	182
1 – DE L'ESCLAVE ET DU MAITRE	184
<i>Fixation, comparaison, reconnaissance.....</i>	<i>184</i>
<i>Séjour auprès du négatif.....</i>	<i>198</i>
2 – THEORIE DE LA VIOLENCE	213
<i>De la clinique à la politique : le basculement révolutionnaire.....</i>	<i>213</i>
<i>Violence et vérité : l'ordre diabolique</i>	<i>225</i>
<i>La violence comme praxis</i>	<i>242</i>

V – TROUBLES DANS L'ETHICITE	252
1 – POLITISER LA CONSCIENCE.....	253
<i>Conscience nationale et révolution ou comment ne pas faire sujet.....</i>	<i>253</i>
<i>La dignité par l'épée.....</i>	<i>264</i>
2 – MIMESIS ET REVOLUTION	271
<i>Langue de révolution et langue technique</i>	<i>271</i>
<i>Les fondements narratifs de la nation. Poétique de la révolution africaine.....</i>	<i>281</i>
<i>La révolutionnaire ou les paradoxes de l'imitation.....</i>	<i>293</i>
VI – PANAFRICANISME ET HUMANISME	303
<i>Retour pour Accra.....</i>	<i>304</i>
<i>« Vers un nouvel humanisme... ».....</i>	<i>313</i>
<u>CONCLUSION</u>	<u>319</u>
<u>BIBLIOGRAPHIE.....</u>	<u>324</u>
1. LITTERATURE PRIMAIRE	324
2. LITTERATURE SECONDAIRE.....	325
3. RACE, COLONIALISME, POSTCOLONIALISME	327
4. PHILOSOPHIES.....	332
5. HISTOIRE, SCIENCES POLITIQUES, SCIENCES SOCIALES	340
6. PSYCHANALYSE, PSYCHIATRIE	342
7. LITTERATURE.....	343

Liste des abréviations :

PNMB :

FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1952.

L'An V :

FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne* (1959), Paris, La Découverte, 2011.

DT :

FANON Frantz, *Les Damnés de la terre* (1962), Paris, La Découverte, 2002.

PRA :

FANON Frantz, *Pour La Révolution africaine. Écrits politiques* (1964), Paris, La Découverte, 2006.

CdT (pour Cours de Tunis) :

FANON Frantz, « Rencontre de la société et de la psychiatrie (notes de cours par Lilia Ben Salem, Tunis) », 1959-1960, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), FNN 1.16.

*I looked at the moon, so full and so bright,
And then at the fireplace, with its flickering light,
And realized why this world will never be right,
Then... I threw another log on the fire.*

Watts Prophets, « What is a man » (1970).

Introduction

Frantz Fanon engage la politique en philosophie première. Chacun de ses écrits exhibe l'exigence de transformation sociale faite matière première de la pensée. Rien, en tout cela, de semblable à quelque « philosophie engagée ». Que ce soit la politique qui s'engage *en* philosophie, c'est-à-dire s'y déporte, telle est l'originalité de l'opération fanonienne, qui imprime au domaine de l'action collective une rare exigence conceptuelle et spéculative. Traiter les faits sociaux, non comme des choses, mais, simultanément, comme des forces et comme des concepts. Que la politique, et notamment la politique révolutionnaire, secrète sa propre pensée, qu'il est inutile de la soumettre, pour la juger, au crible d'autres paradigmes, ce sont là choses entendues¹. Mais peu nombreux sont ceux qui, comme Fanon, ont poussé loin l'exigence d'une pensée *à partir* d'un lieu politique – en l'occurrence anticolonial. C'est-à-dire qu'une telle politique n'a rien d'une orthodoxie, mais constitue le site à partir duquel se déploie la pensée, qui rend possible la convocation d'hybridations et de transversalités disciplinaires, d'inventions conceptuelles, la production de savoirs. Le présent travail considérera les questions de la violence, de la libération ou de la révolution, non comme autant d'objets de la pensée fanonienne, mais comme sa matière, comme sa texture même ; elles lui sont ce que représentent, pour la métaphysique, l'Être, le sujet transcendantal ou Dieu. Des entités que la pensée ne peut questionner qu'en s'interrogeant elle-même et en s'engageant tout entière dans ce questionnement. Penser depuis le site de la politique, mais avec toute l'exigence de la philosophie, tel est l'engagement fanonien auprès duquel séjournera la présente recherche².

Si la forme que prendra cette opération chez Fanon est évidemment singulière, elle n'est pas incomparable. C'est bien sûr à toute l'histoire du marxisme, où la philosophie souvent engagée en politique, que le lecteur songera spontanément ; mais, plus largement, il serait

¹ Cf. LAZARUS Sylvain, *L'Intelligence de la politique*, Paris, Al Dante, 2013 ; BADIOU Alain, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

² Si ces remarques s'appliquent parfaitement à *L'An V de la révolution algérienne* et aux *Damnés de la terre*, elles peuvent sembler moins appropriées à *Peau noire, masques blancs* dont la première ébauche fut, après tout, destinée à devenir une thèse de doctorat en médecine. Mais la conclusion de cet ouvrage, et notamment les lignes poignantes qu'elle consacre aux combattants vietnamiens, devraient contribuer à convaincre qu'une exigence révolutionnaire en devenir animait déjà ce texte dont, en outre, les ambitions d'influencer la vie sociale ne font aucun doute.

loisible de lire Fanon en représentant de ce que d'aucuns nomment « philosophie sociale ». Une part non négligeable des plus importants travaux récents sur la pensée fanonienne, et notamment ceux qui participent d'un courant qu'on pourrait qualifier de philosophie caribéenne de l'existence, avec Lewis R. Gordon et Nelson Maldonado-Torres en figures de proue, se caractérise par une attention tendue vers ce que *fait* Fanon, pour sa méthode (ou son anti-méthode), plus que pour ce qu'il *dit*, pour ses élaborations théoriques *in situ*. L'un des objectifs du présent travail sera, revenant à une lecture plus immédiate des enjeux dont l'écriture fanonienne fut contemporaine, de ne négliger aucune des avancées et des outils de la lecture existentielle, mais de se la réapproprier pour la mettre au service d'une interprétation de Fanon en philosophe pratique et en théoricien social radical. Le second fil conducteur de cette recherche, qui découle du premier, qui était l'affirmation de la politique comme philosophie première, tout en s'y nouant, ce sera la teneur à la fois sociale et existentielle de la pensée fanonienne. On verra, en effet, qu'à la différence de celle d'un Kierkegaard (qui pourtant, on le verra, est l'une de ses matrices secrètes), elle ne se bâtit pas contre l'histoire, mais à son contact, comme une réponses aux ressacs de l'histoire qui heurtent les corps et les vies. Contrairement aussi à Sartre, qui vient sur le tard à la conception exigeante du social qui sera la sienne, Fanon place d'emblée les rapports sociaux au cœur de sa philosophie de l'existence.

Dans son *Manifeste pour une philosophie sociale*, Franck Fischbach émet cinq critères à l'aune desquels il propose de discerner les pensées qui procèdent d'une telle pratique théorique³. Premièrement, la philosophie sociale suppose que soit admise la prémisse d'une distinction, initiée par Rousseau et Hegel, entre État et société civile et donc, partant, de certains acteurs sociaux d'avec les institutions par lesquelles s'exerce sur eux un pouvoir d'un genre spécifique. Deuxièmement, il s'agit d'une pratique théorique qui se situe par rapport à son propre contexte et par rapport à d'autres pratiques. Troisièmement, c'est un diagnostic d'une époque voué à en dégager la singularité et les pathologies. Quatrièmement, il s'agit d'une évaluation critique de cette situation, mais également une « réflexion sur les normes et les critères au nom desquels cette évaluation critique peut avoir lieu »⁴. Enfin, cinquièmement, c'est un discours qui s'adresse directement aux acteurs sociaux susceptibles d'en adopter le point de vue et de connaître, en conséquence, une réorientation de certaines de leurs pratiques. Dans sa préface aux *Manuscrits* du jeune Marx, Fischbach ajoutait un sixième

³ Cf. FISCHBACH Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

⁴ *Ibid.*, p. 74.

critère, à savoir une « appropriation critique des résultats et de la démarche d'une science du social »⁵.

L'œuvre de Fanon, mais guère plus que les travaux de nombreux penseurs du tiers monde ou des minorités raciales du Nord, se conforme point par point à chacun des critères qu'énonce ici Fischbach. Sa compréhension de la colonisation ne tiendrait pas sans une distinction entre la société colonisée et l'État colonial ; c'est bien le contexte que dessine cet écart qui est au cœur des préoccupations fanoniennes ; elle propose un diagnostic de l'époque de la colonisation africaine finissante ; elle oppose aux critères européens d'évaluation de l'humanité, qui justifiaient le colonialisme, d'autres critères pour leur part favorables à la décolonisation ; il n'est qu'à lire les premières lignes des *Damnés de la terre* pour saisir la teneur de l'adresse aux colonisés qui constitue le moteur même de l'écriture fanonienne ; enfin, son usage de la psychothérapie institutionnelle problématise en permanence la distinction entre sciences du psychisme et sciences sociales. Nonobstant cette évidence de l'appartenance de Fanon à l'« école » virtuelle de la philosophie sociale dont il dessine les contours, le *Manifeste* de Fischbach ne fait nulle mention ne fut-ce que de l'existence de telles pensées et borne son horizon à des théories qu'on pourrait qualifier, grossièrement, d'occidentales ou, pour être tout à fait précis, de franco-germaniques. Nul auteur n'est évidemment tenu de prendre en compte des objets dont il se désintéresse. Mais, il n'est pas anormal de déplorer une omission de la majeure partie du monde, pour reprendre l'inégalable formule de Partha Chatterjee⁶, *a fortiori* dans un ouvrage qui se présente comme un *manifeste*.

Ce regrettable oubli, bien sûr, n'empêchera pas Fanon d'être lu en philosophe social ; c'est même à une telle lecture que s'emploiera le présent travail. Il se voudra une réponse à l'exigence, ou à l'appel aux lecteurs de Fanon, que formulait en ces termes le penseur politique camerounais Achille Mbembe :

Le relire aujourd'hui [Fanon], c'est d'une part apprendre à restituer sa vie, son travail et son langage dans l'histoire qui l'a vu naître et qu'il s'est efforcé, par la lutte et par la critique, de transformer. C'est, d'autre part, traduire dans la langue de notre époque les grandes questions qui l'obligèrent à se mettre debout, à s'arracher à ses origines, à cheminer avec d'autres, des compagnons sur une route neuve que les colonisés devaient tracer par leur force propre, leur inventivité propre, leur irréductible volonté. Si tant est que ce sont ces noces de la lutte et de la critique qu'il nous faut réactualiser dans les conditions contemporaines,

⁵ FISCHBACH Franck, « Présentation », in : MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 71.

⁶ CHATTERJEE Partha, *Politique des gouvernés. Réflexions sur la politique populaire dans la majeure partie du monde* (2004), trad. Christophe Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

alors il est inévitable que l'on doive penser à la fois avec et contre Fanon, la différence entre lui et certains d'entre nous étant que pour lui, penser c'est d'abord s'arracher à soi. C'est mettre sa vie dans la balance.⁷

Rien, dans la présente recherche, qui ne vise à répondre au défi lancé par Mbembe. Si elle ne se dérobera pas à cette interpellation, c'est du côté de ceux qui considèrent que la vie a encore sa place dans la balance qu'elle se placera. Mais, surtout, elle tentera de répondre à la double exigence, d'une part, de restitution contextuelle de la pensée fanonienne dans ses rapports au colonialisme et aux résistances qu'il a suscité, et d'autre part d'avancer en direction de sa réactualisation, notamment au travers de sa confrontation avec toute une série de figures décisives de la critique sociale contemporaine. Il faut à présent détailler ces deux aspects.

En premier lieu, un constat constant des études qui se sont consacré à confronter à la colonisation l'histoire des idées politiques et philosophiques, c'est l'omission de la seconde au sein de la première. C'est pourquoi les travaux de chercheuses telles que Susan Buck-Morss ou Ann Laura Stoler recourent à des investigations quant aux types de savoirs et de pouvoir coloniaux qui, par trop méconnus, auraient pu être refoulés par la pensée européenne, alors même qu'ils en constituaient l'arrière plan. Ainsi l'une fait-elle planer sur *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel l'ombre de Toussaint Louverture, tandis que l'autre dévoile l'impensé colonial de la biopolitique foucaldienne⁸. Il s'agit à chaque fois de quitter la pure exégèse des textes philosophiques pour donner à voir la singularité, marquée par les conséquences de la colonisation, de l'espace historique de leur déploiement.

Il pourra sembler incongru de s'inspirer d'une telle méthode d'historicisation des pratiques par un recours à leur extériorité historique pour traiter d'un auteur tel que Fanon qui, loin d'avoir ignoré le colonialisme et ses effets, n'a parlé à peu près que de cela, directement ou indirectement. Pourtant certaines pièces manquent pour entendre les enjeux de l'œuvre de Fanon dès lors qu'on omet de la situer sur le champ de bataille qui fut le sien. Ses ennemis, par définition, furent extérieurs à ses textes, et l'histoire du colonialisme moderne n'est pas suffisamment connue pour qu'il soit possible de faire l'économie d'une mise en situation théorique. L'une des thèses qui sous-tend ce travail est que la compréhension de la pensée fanonienne exige celle du colonialisme. Il y a deux causes à cela : premièrement, la dimension

⁷ MBEMBE Achille, « La pensée métamorphique. À propos des *Œuvres* de Frantz Fanon », in : Fondation Frantz Fanon (dir.), *Frantz Fanon par les textes de l'époque*, Paris, Les Petits Matins, 2012, p. 27.

⁸ Cf. BUCK-MORSS Susan, *Hegel et Haïti* (2000), trad. Noémie Ségol, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2006 ; STOLER Ann Laura, *Race and the education of desire. Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*, Durham – Londres, Duke University Press, 1995.

d'urgence de l'écriture fanonienne l'a poussée à diriger plus volontiers les lumières de ses investigations vers le présent et vers l'avenir que vers le passé de la colonisation. Mais aussi, deuxièmement, il y a la considérable capacité d'atténuation, d'euphémisation et de prétérition dont ont pu faire preuve les métropoles coloniales au sujet de leurs possessions d'outre-mer ; Louis Sala-Molins a bien montré que cette ignorance militante était déjà le lot des contemporains de la traite négrière⁹. L'idée de resituer l'œuvre de Fanon par rapport au colonialisme participe moins d'un vain exercice historiciste que d'une lutte contre l'oubli.

Mais ce n'est pas tout. Mbembe invite également les lecteurs de Fanon à réinvestir l'œuvre de ce dernier à travers la « langue de notre époque ». Cette actualisation de la philosophie fanonienne, dont ne pourra, bien sûr, être proposée qu'une première esquisse, prendra appui sur une série de confrontations. Le modèle de telles rencontres, c'est Fanon lui-même qui le fournit ; notamment si l'on suit la lecture qu'en livre Nelson Maldonado-Torres. Il dégage en effet une stratégie fanonienne de mise en échec de la pensée d'auteurs européens (tels que Sartre, Hegel ou Lacan) par leur confrontation avec une déshumanisation raciste à laquelle ils sont demeurés aveugles (*a minima* pour partie). Au moyen de ce qu'il nomme, par analogie avec la phénoménologie husserlienne, la réduction décoloniale, Maldonado-Torres montre que Fanon interroge les limites des « formes dominantes de la critique »¹⁰ en dégageant une spécificité, une différence coloniale. On tachera de rejouer cette scène au-delà des auteurs mobilisés par Fanon lui-même pour prolonger et approfondir l'exploration de la différence coloniale. Il s'agira donc de poursuivre ce débat aux fins d'éclairer les confins de la philosophie sociale et politique contemporaine, mais surtout de jauger la valeur des avancées fanoniennes dans le contexte contemporain qu'elles dessinent.

On voit que le choix de ce double geste répond à la supposition que l'historicisation radicale d'une pensée ne vise aucunement à la river au passé, mais rend possible au contraire l'identification et le réinvestissement de tout ce qui résiste à l'épreuve du temps et demeure vivace dans une doctrine. Deux aspects peuvent encore être précisés quant à l'articulation des deux dimensions du retour historique et de la réactualisation théorique que fera sien ce travail. Tout d'abord, en leur point de convergence s'éclaire le sous-titre de la présente recherche : *Fanon à l'épreuve du postcolonial*. Une indécidabilité s'y lit. Elle indique la mise à l'épreuve de l'auteur et, simultanément, atteste de son succès : l'œuvre a bien fait la preuve qu'elle était à l'épreuve du postcolonial. Il ne s'agira pas d'abolir la tension constitutive de cette

⁹ Cf. SALA-MOLINS Louis, *Le Code Noir ou le calvaire de Canan* (1987), Paris, PUF, 2007.

¹⁰ MALDONADO-TORRES Nelson, *Against War. Views from the underside of modernity*, Durham – Londres, Duke University Press, 2006, p. 101.

indécidabilité ou de cette *gestalt* double mais au contraire d'en entretenir l'ambiguïté. Il faut encore préciser que le terme postcolonial, ainsi qu'il est ici mobilisé, n'est pas à prendre au sens restreint d'un courant spécifique de la critique littéraire et politique mais plutôt, à la suite de Stuart Hall, comme une situation « à la fois épistémique et chronologique »¹¹. Mettre Fanon à l'épreuve du postcolonial, et l'ensemble de ce travail visera à prouver qu'aucune épreuve ne laisse inchangé celui qui la subit, équivaldra à lui faire rencontrer la pensée contemporaine, le plus souvent en accentuant les dissensions.

En second lieu, ces deux approches pourraient converger en direction de ce que Jane Anna Gordon qualifie de « créolisation » de la pensée :

Créoliser la théorie politique (en s'inspirant de situations qui ont produit certains des moments les plus riches de son histoire) implique de conceptualiser la tâche de pratiquer la théorie de telle façon que se nouent des conversations entre des penseurs et des idées qui, à première vue, pouvaient paraître impossibles, ou au moins déstabiliser une certaine injonction à la rigueur dans la recherche.¹²

Plus précisément, et pour clarifier encore la nature de la méthodologie dont il se supporte, les enjeux de ce travail exigeront de convoquer ce qu'on pourrait nommer quatre régimes d'intertextualité. Le premier sera rétrospectif, procédant de la technique la plus classique en histoire de la philosophie, qui consiste à éclairer les textes d'un auteur à partir de son passé et des penseurs qui l'ont effectivement influencé (en l'espèce : Hegel, Sartre, Marx, Heidegger, Lukacs, etc.). Le second, à l'inverse, sera prospectif et consistera à considérer les héritiers intellectuels de l'auteur, non seulement ses commentateurs mais également ceux qui se sont engagés dans un usage productif et instaurateur de ses écrits, comme autant d'actualisations de virtualités qui permettent d'explicitier en retour le texte fanonien originel (Améry, Mbembe, Jane et Lewis Gordon, etc.). Le troisième sera contextuel, recourant à l'histoire et aux sciences humaines et sociales pour élargir le texte fanonien et offrir une vision à la fois plus globale et plus précise de la colonisation et de l'anticolonialisme. Enfin, le quatrième et dernier régime d'intertextualité, peut-être le plus important, pour reprendre une heureuse formule de Guillaume Sibertin-Blanc, élaborera des « fictions dialogiques »¹³ : conversations impossibles entre Fanon et des penseurs souvent plus récents, afin de provoquer

¹¹ HALL Stuart, « Quand commence le postcolonial ? », *Identités & Culture. Politique des cultural studies*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 365.

¹² GORDON Jane Anna, *Creolizing Political Theory. Reading Rousseau through Fanon*, New York, Fordham University Press, 2014, p. 14.

¹³ SIBERTIN-BLANC Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2012, p. 144.

dissensions ou articulations productives (Agamben, Foucault, Butler, Honneth, Badiou, mais également Tocqueville ou Schmitt).

Ce parti pris d'une quadruple intertextualité aura pour conséquence qu'il sera souvent impossible de s'en tenir à un commentaire linéaire du texte fanonien. Quelques excursus seront le prix à payer pour dégager, tantôt telle spécificité de l'organisation coloniale, tantôt telle doctrine philosophique qui sera mise en regard de la pensée de Fanon. Plutôt qu'un travail analytique, en d'autres termes, c'est d'un travail synthétique qu'il s'agira ; il y a toujours un enjeu à prendre le temps d'élaborer certain aspect apparemment secondaire, à laisser se faire des rencontres. Ce n'est qu'à la faveur de cette patience-là que les textes deviendront lisibles autrement. Semblable méthode n'est d'ailleurs pas étrangère à celle, « progressive-régressive », d'un Sartre. Selon ce paradigme existentialiste, un humain détermine son époque aussi bien qu'il est par elle déterminé, selon la guise d'un va-et-vient entre les deux¹⁴. Toutefois, si Sartre insiste sur la dimension notamment biographique du versant régressif de ce schéma (c'est-à-dire celui qui est relatif à la singularité ou à la diachronie d'un individu donné), certaines remarques incisives de Matthieu Renault quant au traitement réservé aux penseurs noirs en général, et à Fanon en particulier, suggèrent des ajustements : « La biographie risque de devenir pure hagiographie et la célébration du parcours de *l'homme* menace, quelles que soient ses intentions, d'entériner la relégation du *théoricien* dans les affres du passé. »¹⁵ En raison de ce risque bien réel d'occultation de la part vivante d'une pensée, le recours au biographème se fera le plus rare possible, et demeurera réservé à des aspects informés par l'histoire, et libres de tout caractère anecdotique.

Un mot encore sur les écrits de Frantz Fanon dont il sera question¹⁶. Les pages qui suivent tiendront compte d'un corpus constitué, outre les trois ouvrages de Fanon, son recueil de texte politiques et la collection de papiers scientifiques parus en 1975 dans la revue *L'Information psychiatrique*, de plusieurs manuscrits inédits conservés à l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC). Un court éditorial de Fanon, non conservé à l'IMEC mais exhumé des archives de l'hôpital de Saint-Alban par Élina Caire, sera également cité.

¹⁴ Cf. SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome 1 : Théorie des ensembles pratiques* (1960), Paris, Gallimard, 1985, pp. 103-104.

¹⁵ RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 17, italiques dans l'original.

¹⁶ La bibliographie la plus complète étant sans doute celle de la thèse de ce fin connaisseur de l'archive fanonienne qu'est Matthieu Renault. RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, Université Paris 7 Denis Diderot, Université degli Studi di Bologna, 17 septembre 2011.

Il faut, avant d'aller plus loin, proposer quelques définitions préalables de termes qui seront fréquemment employés. Par « colonialisme », pour poser d'emblée une formulation que les développements qui suivent auront à charge d'affiner, on entendra une doctrine fondée sur la supposition, la production ou la démonstration d'une inégalité raciale en vue d'autoriser l'appropriation de certains étants, qu'il s'agisse de tout ou partie d'être humains, de terres, de biens. En tant qu'il place à son principe la *prise* et non, par exemple, l'extermination, le colonialisme se présente comme un usage particulier du racisme. Tout colonialisme suppose le racisme, mais tout racisme n'est pas colonial. L'essentiel des exemples et des cas qui seront traités porteront sur la seconde colonisation moderne, qui naît au XIX^e siècle, et notamment sur la colonisation du continent africain à laquelle Fanon fut notamment confronté. Cette notion de colonialisme, dans le sens qui vient d'être donné, sera notamment privilégiée à la notion, dont l'histoire va de Lénine jusqu'à Hannah Arendt et au-delà, d'impérialisme. En effet, c'est bien la notion de colonialisme qui revient toujours sous la plume de Fanon, et l'on en comprendra mieux la raison en rappelant la définition de l'impérialisme que livre Edward Said : « Dans l'usage que j'en ferai, "impérialisme" désigne la pratique, la théorie et la mentalité d'une métropole dominatrice qui gouverne un territoire lointain. Le "colonialisme", qui est presque toujours une conséquence de l'impérialisme, est l'installation d'une population sur un tel territoire. »¹⁷ Bien que leur spectre varie de l'attention léniniste à la question économique jusqu'au privilège du culturel affirmé par Said, toutes les définitions qui fondent le colonialisme sur l'impérialisme ont en partage ce même trait : ils négligent ou méconnaissent la fonction déterminante de la race.

La centralité qu'on accordera à cette notion appelle bien sûr quelques précisions quant à ladite « race ». On verra certaines difficultés que pose ce terme, notamment à travers son appréhension problématique par des auteurs tels qu'Arendt ou Foucault. Il est toutefois loisible de préciser, à toutes fins utiles, que c'est de races sociales, c'est-à-dire de groupes statutaires diversement produits, qu'il sera toujours question. « Les races existent par construction, par sélection arbitraire de certains traits érigés en signes différentiels, opérée dans des contextes historiques où cette sélection servait un système d'organisation politique,

¹⁷ SAID Edward W., *Culture et Impérialisme* (1993), trad. Paul Chemla, Paris, Fayard-Le Monde Diplomatique, 2000, p. 44.

économique et social. »¹⁸ En cette matière, tout nominalisme sera évité. Cette dernière approche, en effet, court toujours le risque de méconnaître l'épaisseur socio-historique des phénomènes d'assignation raciale. L'obnubilation par une catégorie spécifique peut empêcher de percevoir le monde d'expériences situées qu'abrite parfois une diversité de vocables¹⁹. Des termes tels que « colonisé » ou « indigène », sauf indication contraire explicite, seront employés pour désigner les groupes d'individus marqués par ces qualifications raciales, sans égard aux statuts juridiques particuliers voué à entériner un tel statut.

Enfin, suivant une vieille tradition de la pensée politique, le terme de « violence » demeurera dans un premier temps indéfini, abandonné au sens commun. Mais cette imprécision, mal nécessaire à l'économie du texte, ne sera que provisoire. C'est que l'élaboration de son sens devra s'esquisser progressivement. Pour autant, la difficulté sera finalement affrontée et le concept fanonien de violence sera défini le plus exhaustivement possible au cours du quatrième chapitre.

*

Ce travail se présentera sous une forme duale, symétrique dans sa structure, asymétrique dans ses enjeux, dont le principal objectif sera de mettre en lumière deux rapports singuliers de la race à la violence en colonie. La première partie, dont le nom emprunte au concept de « nécropolitiques », élaboré par Achille Mbembe comme une réponse africaine à la biopolitique foucauldienne, traitera des différentes applications de la violence coloniale contre les indigènes. Lui répondra une seconde partie, titrée du bizarre néo-créolisme gréco-latin « négropolitiques », élaboré pour l'occasion, qui portera au contraire sur la violence révolutionnaire des colonisés.

Non moins que la pensée existentielle de Kierkegaard²⁰, celle de Fanon se rapporte à son temps, et à certains lieux. Ce sont ces espaces-temps coloniaux qu'explorera la première partie du présent travail. De nombreuses recherches consacrées à Fanon tiennent l'abjection du

¹⁸ BESSONE Magali, *Sans Distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013, p. 19.

¹⁹ « On pourrait aller jusqu'à dire, même si cela peut sembler paradoxal, que s'il est un "racisme sans races", de type culturel, il n'est en revanche pas d'antiracisme qui puisse se passer de la notion de "race". Car cette notion sert précisément à identifier des phénomènes de partition fondés sur un critère socialement et historiquement déterminant, aux contours changeants, et dont l'efficacité est d'autant plus grande qu'il tend désormais à se dissimuler derrière des écrans de fumée lexicaux : ethnicité, identité culturelle ou nationale, religion. » CERVILLE Maxime, *Dans Le Blanc des yeux. Diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 27.

²⁰ GUSDORF Georges, *Kierkegaard* (1963), Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 34.

colonialisme pour acquis ; ainsi ne prennent-elles pas la peine de se poser la question de savoir pour quelles raisons il est apparu si repoussant aux indigènes. Or c'est de ce point-là qu'il est nécessaire de repartir. Expliquer et repenser ce moment historique dont certains, aujourd'hui encore, n'hésitent pas à se réclamer. Cette lente exploration des tréfonds de l'enfer colonial, prendra pour point de départ les processus de l'assignation raciale, par sa requalification des modes de vies, des temporalités indigènes, et finalement leurs conséquences proprement existentielles. Ainsi le nouage à la sexualité de cette nécropolitique sera-t-elle examinée. Puis, à partir d'un dialogue avec le juriste allemand Carl Schmitt, sera mise en discussion la notion de « prise de terres », élaborée dans l'ouvrage intitulé *Le Nomos de la terre*, et sensée définir l'essence du colonialisme. À ce paradigme, sera opposé, à partir de la pensée fanonienne de l'existence, celui de « prise de vies ». On tâchera d'en légitimer l'emploi par une exploration de ses aspects non seulement politico-juridique, mais également économique et scientifique, aux fins de mettre au jour la signification du concept fanonien d'écartèlement, comme condition impossible mais constante de la double conscience indigène, rendue possible par l'essentiel porte-à-faux des différentes modalités contradictoires de la prise de vies. Leur ultime conséquence s'avérera finalement avec l'examen des modalités les plus extrêmes du rapport colonial à la vie : la torture d'une part, et différentes politiques de profanation et de mutilation des cadavres de l'autre. Plutôt que comme un commentaire de Fanon, cette première partie se présentera comme l'exploration du colonialisme, comme un préalable à sa compréhension.

La seconde partie reprendra d'un point de vue existentiel les conséquences, sinon de la torture, du moins de l'extrême violence, mais aussi du processus qui peut y conduire. Une critique fanonienne de l'influent paradigme de la reconnaissance tel qu'il est en usage la philosophie sociale contemporaine ouvrira cette deuxième partie, menant à un réexamen du rôle de l'hégélianisme paradoxal de Fanon. On verra l'importance du séjour de l'esclave auprès du négatif, qui permet à Fanon de problématiser la question de la violence extrême du colonialisme et de la nécropolitique, mais également son rejet de toute conception de la *Sittlichkeit* (éthicité), qui sera comprise comme matrice du racisme culturel. Le désir d'une extraction hors de la violence coloniale et les possibles modalités collectives de sa réalisation au travers d'une *praxis* révolutionnaire seront ensuite considérés. On constatera dès lors qu'aux spécificités de la violence coloniale répond la particularité d'une histoire et d'une pensée politiques, où la notion de « conscience » occupe une place centrale, aux dépens de celle de « sujet ». Elle rend possible d'opposer à l'éthicité un autre paradigme de l'identité collective, centrée non plus sur le partage de normes coutumières mais sur la mise en récit

dynamique des existences. Si Fanon propose le paradigme d'une politique ouverte, libérée de toute téléologie, il faudra tout de même clore cette recherche par l'examen, tout d'abord d'un projet politique auquel il participa effectivement : celui de l'union africaine conçue par le premier président du Ghana Kwame Nkrumah, et ensuite par un bref bilan de la signification que peut revêtir aujourd'hui l'humanisme fanonien d'un point de vue existentiel et géopolitique.

On le voit, la structure duale, agonistique, de ce texte s'offre non seulement comme un parcours au travers du texte de Fanon, mais aussi comme un cheminement depuis la pose des fers coloniaux jusqu'à l'indépendance. Mais elle est également lisible comme une catabase. Comme une descente au plus profond des enfers de la déshumanisation coloniale à laquelle succède une lente et douloureuse émergence hors de la géhenne. Les usages de la métaphore infernale abondent dans la pensée et la poésie noire, exprimant tous les degrés du calvaire, mais aussi les nuances irisées d'une première lueur orphique, au loin aperçue.

Les pages qui viennent n'ont rien à offrir de plus qu'un hommage à leur vérité.

Première Partie

– Nécropolitiques –

Nous avons connu le travail harassant exigé en échange de salaires qui ne nous permettaient ni de manger à notre faim, ni de nous vêtir ou nous loger décentement, ni d'élever nos enfants comme des êtres chers.

Nous avons connu les ironies, les insultes, les coups que nous devions subir matin, midi et soir, parce que nous étions des Nègres. Qui oubliera qu'à un Noir on disait « tu », non certes comme à un ami, mais parce que le « vous » honorable était réservé aux seuls Blancs ?

Nous avons connu que nos terres furent spoliées au nom de textes prétendument légaux qui ne faisaient que reconnaître le droit du plus fort.

Nous avons connu que la loi n'était jamais la même selon qu'il s'agissait d'un Blanc ou d'un Noir : accommodante pour les uns, cruelle et inhumaine pour les autres.

Nous avons connu les souffrances atroces des relégués pour opinions politiques ou croyances religieuses ; exilés dans leur propre patrie, leur sort était vraiment pire que la mort elle-même.

Patrice LUMUMBA, Discours du 30 Juin 1960.

I – La production de la race

C'est une erreur répandue que de croire que la pensée décoloniale serait une pensée subjectivement différente de la pensée européenne, une autre façon de penser. En vérité, c'est son objet qui diffère et ce sont les effets de retour de cet objet sur la pensée et sur la théorie qu'engendre cette différence qui entraînent des modifications subjectives. Le décolonialisme considère l'Afrique, l'Amérique latine, l'Asie, les Antilles. Il considère le Nègre, l'Arabe, le Jaune, l'Aborigène. Sa première différence consiste en ce simple fait qu'il pense ce que les théoriciens de l'Europe et de l'Amérique du Nord se sont abstenus de penser de manière approfondie. Ce qui, jamais, ne s'est présenté pour eux comme une priorité (à savoir : la majeure partie du monde) retrouve sa place. Ces lieux dont les histoires furent tenues pour indignes d'être écrites ; ces silhouettes vaguement humaines, laissées pour mortes. Si une approche décoloniale ou postcoloniale permet d'invalidier certaines théories élaborées au Nord, ce n'est pas parce que l'intellectualité de ces dernières ou les modes de représentations qui les sous-tendent seraient encore prisonniers des rets de quelque atavisme européen. C'est qu'ils n'ont pas fait l'effort de changer de point de départ et généralisent indument leurs conclusions.

L'eurocentrisme consiste à *penser l'Europe en premier lieu*. C'est-à-dire à faire, consciemment ou non, de sa pensée une émanation du Nord. L'un des mérites négligés de la pensée de Fanon est de n'avoir pas souscrit à l'idée selon laquelle, à différents espaces géographiques et raciaux, correspondrait naturellement d'autres organisations cognitives : « Tous les éléments d'une solution aux grands problèmes de l'humanité ont, à des moments différents, existé dans la *pensée* de l'Europe. »²¹ Chercher à purifier la pensée de son substrat européen, c'est donc encourir le risque de se priver de vérités laissées en déshérence parce que « l'action des hommes européens n'a pas réalisé la mission qui lui revenait et qui consistait à peser avec violence sur ces éléments, à modifier leur arrangement, leur être, à les changer, enfin à porter le problème de l'homme à un niveau incomparablement supérieur »²². L'ultime leurre du colonialisme serait de faire croire à la possibilité d'une épistémologie indigène radicalement autre, donc, partant, de faire admettre qu'il y aurait un propriétaire unique de ce qui fut jusque là pensé par l'humanité d'Europe ou d'ailleurs, sur quoi les subalternes n'auraient pas leur mot à dire. En fait, le problème de l'héritage européen ne tient

²¹ DT, p. 303, pas d'italiques dans l'original.

²² Idem, pas d'italiques dans l'original.

nullement, tout d'abord, à ses pensées qui sont d'emblée saturées par les contradictions, mais bien plutôt à ses actes – à la façon dont furent, dans les rapports de pouvoir concrets, résolues ces contradictions. Le problème que soulève Fanon est praxique avant que d'être épistémologique car il n'ignore pas que les idées sont un produit, non une cause. Ceux qui, à la façon de Lévy-Bruhl, partent en quête de la plus grande altérité possible, quitte à la fabriquer de toutes pièces, sont les plus tributaires de la philosophie coloniale. On ne fera pas pièce au narcissisme en partant du vaniteux présumé qu'on « pense autrement » ; il s'agira d'abord, et plus modestement, de « penser autre chose ».

Penser à partir du colonialisme, à partir de l'assignation de race, à partir de ceux qui eurent à en subir les conséquences meurtrières, tel est le parti pris de la pensée décoloniale qu'initie l'entreprise intellectuelle fanonienne. Il implique de commencer par la race, dont la formulation est consubstantielle à la logique coloniale. On verra d'abord qu'elle doit admettre comme sa propre nécessité pratique la mise en œuvre d'une violence négatrice à l'encontre d'individus clairement identifiés. Cette identification a besoin d'un cadre temporel pour tenir : celui d'une politique raciste de la mémoire au moyen de laquelle peut largement se diffuser l'idée de l'infériorité ou de l'abjection d'un certain groupe humain. Tout cela vise, soit à la domestication, soit à la disparition des corps, en vue de permettre une meilleure valorisation des ressources offertes par la colonie, qu'il s'agisse de terres cultivables, de matières premières, de corps, de sexes.

On s'approchera ensuite de la dimension existentielle de cette production d'un monde régi par une temporalité profondément racialisée. La sexualité en figurera une dimension emblématique. Toutefois, son examen nécessitera que soit marqué un écart avec les théories de la biopolitique dont l'encrage profondément européen rend délicate toute translation aux colonies, marquées par des usages de la violence et du pouvoir qui leurs sont propres. Ainsi le paradigme biopolitique subira-t-il l'épreuve de ce que le philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres appelle la « réduction dé-coloniale »²³, c'est-à-dire la mise en évidence des limites épistémologiques, politiques et éthiques d'un concept critique par sa confrontation à l'expérience vécue de la déshumanisation raciste et coloniale. Les données mondaines et les éléments de situation relatifs à cette confrontation seront essentiels pour esquisser, avec Fanon, les premiers linéaments d'une philosophie sociale de l'existence en contexte colonial. Si, comme on le verra, la réalité humaine se définit par son être-au-monde, la compréhension

²³ MALDONADO-TORRES Nelson, *Against War*, *op. cit.*, p. 100.

de ce monde colonial dans sa singularité se révélera comme l'indispensable préalable à la compréhension de l'être comme il se donne dans la proposition fanonienne.

1 – Race et temporalité

Anti-orientalisme et autoréférentialité du pouvoir colonial

Dans sa seconde « Lettre sur l'Algérie », publiée dans un journal et datée du 22 août 1837 (alors que la Régence fut arrachée à l'empire ottoman sept ans plus tôt), Alexis de Tocqueville expose deux modèles d'administration coloniale. Ils correspondent respectivement, d'une part à la réalité attestée de ce qui a été effectivement fait, et d'autre part à ce qu'il eut été plus souhaitable de réaliser. Tocqueville recourt à un double argument, à la fois gestionnaire et moral, fréquent dans les travaux du XIX^e siècle en vue de l'amélioration de la colonisation française.

Le gouvernement turc touchait paisiblement le produit de certains impôts que par ignorance nous ne pûmes lever à sa place, et il nous fallut tirer l'argent dont nous avions besoin de France ou l'extorquer à nos malheureux sujets avec des façons beaucoup plus turques qu'aucune de celles dont les Turcs se fussent jamais servis.²⁴

Il dénonce ainsi tout à la fois l'incohérence de la gestion française lors de la conquête et la période immédiatement consécutive, et l'avilissement dont sont victimes des coloniaux forcés de perpétrer des actes que le droit de la guerre réprouve. On doit ainsi souligner son insistance sur le manque de connaissances des militaires, ici désigné comme cause des exactions dont la soldatesque française put se rendre coupable. En cette période, où il ne connaît encore l'Afrique que de seconde main et par ouï-dire, l'auteur soutient que c'est par ce qu'on pourrait nommer une « politique du savoir » qu'une amélioration de l'efficacité de la domination et de la colonisation françaises sont possibles. Certes, le temps où écrit Tocqueville est également celui où l'idée d'identification de la nation française avec l'universel s'achemine vers l'hégémonie²⁵. Actualisant certaines virtualités chauvinistes du discours révolutionnaire de 1789, Michelet poussera aussi loin que possible, dès les années

²⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, « Lettre sur l'Algérie » (1837), *Sur L'Algérie*, Paris, Granier-Flammarion, 2003, pp. 45-46.

²⁵ Cf. BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise, *La République Coloniale*, Paris, Hachette Littératures, 2003, p. 44 ; CITRON Suzanne, *Le Mythe national*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2008, p. 10.

1830, la notion paradoxale d'une *exception* française qui résiderait dans l'*universalité* de ses valeurs, de sa langue, de ses sciences. Pour autant, il convient de distinguer l'usage que Tocqueville propose de la politique du savoir de celui que défendra, quelques quarante ans plus tard, un Jules Ferry parlant de mission civilisatrice, plus héritier de l'imaginaire déployé par Michelet que du libéralisme tocquevillien. Mais il est également impossible de l'associer à une autre catégorie discursive à laquelle, au premier abord, elle pourrait sembler correspondre : celle de l'orientalisme tel qu'il a été notablement théorisé par Edward Said.

Il faut, en réalité, lire l'œuvre de Tocqueville comme un plaidoyer *anti-orientaliste*. Certes pas parce qu'il ferait l'économie des idées reçues qui grèvent les textes sur l'Orient en général, et l'Algérie en particulier, dont on peut lire les analyses dans *L'Orientalisme*, mais parce que ses travaux ne participent pas du même régime de légitimation et de véridiction. D'après Said, l'opération caractéristique de l'orientalisme du XIX^e siècle consiste à « transmuter la réalité vivante en substance de textes, posséder (ou penser que l'on possède) la réalité, essentiellement parce que rien, dans l'Orient, ne semble résister à votre pouvoir »²⁶. La confrontation de cette théorie avec la « Lettre » doit se faire avec circonspection : dire de cette dernière qu'elle est un modèle d'anti-orientalisme ne veut pas dire qu'elle n'en présente aucune des caractéristiques. Lorsque Tocqueville écrit que l'« organisation par tribus, qui est la plus tenace de toutes les institutions humaines, ne saurait » être enlevée aux Arabes « d'ici à longtemps sans bouleverser tous leurs sentiments et toutes leurs idées »²⁷, il n'est pas question de lire quelque plaidoyer anticolonialiste. L'auteur signifie bien que ce bouleversement, cette destruction de la structure sociale, est matériellement possible, réalisable par la puissance militaire française. L'armée française est toute puissante en Algérie. L'idée centrale du texte consiste en une réflexion sur les possibilités de maximisation des profits relatifs à cette domination incontestable de l'occupant. On rencontre donc bien un élément de l'orientalisme, mais il est contrebalancé par une seconde dimension qui lui est hétérogène : l'objectif de Tocqueville n'est pas ultimement textuel, représentationnel. Il entend au contraire ne pas quitter la « réalité vivante », aux fins d'agir sur elle. L'œuvre de Tocqueville ne s'apparente guère à ce que Said appelle « l'attitude textuelle »²⁸, car elle se situe d'emblée sur un plan pragmatique où la pensée n'est pas que secondairement politique. L'introduction à sa première *Démocratie en Amérique*, parue deux ans avant la « Lettre », en fournissait déjà la maxime :

²⁶ SAID Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), trad. Catherine Malmoud, Paris, Seuil, 1980, pp. 104-105.

²⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, « Lettre sur l'Algérie », *art. cit.*, p. 56.

²⁸ SAID Edward W., *L'Orientalisme*, *op. cit.*, pp. 112-113.

Instruire la démocratie, ranimer s'il se peut ses croyances, purifier ses mœurs, régler ses mouvements, substituer peu à peu la science des affaires à son inexpérience, la connaissance de ses vrais intérêts à ses aveugles instincts ; adapter son gouvernement aux temps et aux lieux ; le modifier suivant les circonstances et les hommes : tel est le premier des devoirs imposés de nos jours à ceux qui dirigent la société. Il faut une science politique nouvelle à un monde tout nouveau.²⁹

L'Afrique, c'est le « nouveau nouveau monde », et toute l'entreprise de Tocqueville durant la période où il s'occupe de l'Algérie consiste à établir les linéaments de la science politique nouvelle qui y sera la mieux adaptée aux intérêts français, en termes d'économie politique comme de prestige symbolique. À l'aune de cette philosophie, l'opportunité politique d'une intervention telle que la « Lettre » se mesure mieux encore si l'on sait qu'à l'époque de sa rédaction, ni « l'armée ni le pouvoir – en l'occurrence Louis-Philippe – n'avaient de politique bien définie pour l'Algérie »³⁰. Or c'est bien cette question du *telos*, du but, qu'entend réinvestir le penseur politique français.

La singularité de sa pensée « coloniste », qui le distingue de nombre d'entreprises orientalistes bien décrites par Said, c'est qu'il invite à considérer prioritairement le problème du pouvoir à partir de la question du temps, de la temporalité. Là où les philologues orientalistes à la Schlegel figent l'Orient dans une représentation stéréotypée dont l'actualité réelle est *de facto* exclue³¹, Tocqueville entend souligner la nécessité de l'accumulation de données quant à l'activité présente des Arabes auxquels le colon aura, dans l'avenir, perpétuellement à faire. La spatialité des méthodes de la guerre de conquête se trouve ici inféodée à l'historicité, à la « diachronicité », propre à une civilisation donnée. La tactique militaire doit faire place à la stratégie politique. Tel est le point d'orgue de la démonstration proposée par Tocqueville des défauts de la mise en œuvre militaire de la colonisation algérienne :

Afin de mieux faire disparaître les vestiges de la domination ennemie, nous avons eu soin précédemment de lacérer ou de brûler tous les documents écrits, registres administratifs, pièces authentiques ou autres, qui auraient pu perpétuer la trace de ce qui s'était fait avant nous. La conquête fut une nouvelle ère, et de peur de mêler d'une façon irrationnelle le passé au présent, nous détruisîmes même un grand nombre des

²⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De La Démocratie en Amérique* (1835), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1986, p. 44.

³⁰ FERRO Marc, « La conquête de l'Algérie », in : FERRO Marc (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 659.

³¹ SAID Edward W., *L'Orientalisme*, *op. cit.*, p. 117.

rues d'Alger, afin de les rebâtir suivant notre méthode, et nous donnâmes des noms français à toutes celles que nous consentions à laisser subsister.³²

Le péché originel de la violence conquérante française est un péché contre le temps : c'est la destruction de la mémoire des indigènes qu'elle a perpétrée. Même la géographie urbaine est ici soulignée par Tocqueville, non dans le contexte d'une nécessité de faciliter quelque opération militaire, mais car elle est porteuse de mémoire vécue. Et cette historicité propre à une société, il ne faut pas la détruire mais se l'approprier : Tocqueville sait que les savoirs sont des contenus, là où la structure historico-temporelle est la forme même d'une société. Les premiers, pour Tocqueville, doivent fonctionner comme des modes d'accès à la seconde. C'est ainsi qu'il plaide, dans la « Lettre », pour l'*assimilation* qu'il ne nomme pas (la sémantique du terme étant encore lâche, et en voie de construction³³) mais dont il définit admirablement l'esprit :

Car il faut bien s'imaginer qu'un peuple puissant et civilisé comme le nôtre exerce par le seul fait de la supériorité de ses lumières une influence presque invincible sur de petites peuplades à peu près barbares ; et que pour forcer celles-ci à s'incorporer à lui, il suffit de pouvoir établir des rapports durables avec elles.³⁴

L'enthousiasme de Tocqueville le pousse même à avancer qu'il n'y a « point de raison de croire que le temps ne puisse parvenir à amalgamer les deux races. »³⁵ C'est donc, ici encore, au temps qu'il en appelle, soulignant bien que c'est un temps qui n'est plus violemment interrompu dans la conquête, mais qui permet au contraire d'« amalgamer » les peuples. Il s'agit en fait de produire un commun des souvenirs – de créer une communauté de mémoire comprise comme facteur d'unification coloniale. La pénétration progressive de la mémoire blanche et française dans les esprits arabes doit fonctionner comme un élément essentiel de la pacification de la Régence. Ainsi que l'écrit Seloua Luste Boulbina, l'assimilation « est toujours présentée comme bénéfique, orientée dans le sens de l'histoire (les Lumières), inscrite dans le progrès social comme dans les progrès de l'humanité de sorte

³² TOCQUEVILLE Alexis de, « Lettre sur l'Algérie », *art. cit.*, p. 45.

³³ Cf. le chapitre « Socio-histoire du concept d'assimilation », dans : HAJJAT Abdellali, *Les Frontières de l'« identité nationale »*. *L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, Paris, La Découverte, 2012. On verra toutefois le terme apparaître quelques années plus tard sous la plume de Tocqueville, dans son « Travail sur l'Algérie ».

³⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, « Lettre sur l'Algérie », *art. cit.*, p. 54.

³⁵ *Ibid.*, p. 60.

que la *fin* en vienne à *justifier les moyens* »³⁶. Cette téléologie que déploie, pour convaincre, le Tocqueville de la « Lettre » présente le double avantage de proposer une représentation qui flatte le nationalisme de son lectorat, puisque la situation présente de la race française y est tenue pour fin de l'histoire, tout en se soutenant d'une frise du temps linéaire, non heurtée, libre des discontinuités que sont susceptibles d'introduire les méthodes brutales des armées de conquête. Néanmoins, s'il n'abandonne jamais cette rhétorique, et qu'il lui donne même, comme on va le voir, une épaisseur conceptuelle, il ne tardera pas à revenir assez durement sur ses élans assimilationnistes.

En effet, il est assez remarquable que, bien avant le *De La Colonisation chez les peuples modernes* de Paul Leroy-Beaulieu, paru en 1874, le débat entre partisans de l'assimilation et thuriféraires d'un « réalisme » que l'on pourrait qualifier de ségrégationniste se joue déjà explicitement à l'intérieur même de l'œuvre tocquevillienne. Après avoir voyagé en Algérie au printemps 1841, le penseur politique français rédige un manuscrit connu sous le titre de « Travail sur l'Algérie ». En cela, son expérience « directe » largement médiatisée, comme en attestent ses notes de voyage, par des entretiens menées avec des militaires et d'autres notables, lui permettent d'anticiper sur les conclusions qui découleront des interactions décisives entre administrateurs coloniaux et sciences de l'homme ; à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, elles feront « de la croyance en l'assimilation des races inférieures une illusion puérile et sentimentale »³⁷. Tocqueville, qui constate la séparation entre les populations Arabe et Européenne, se sert de cette ségrégation de fait pour justifier une ségrégation de droit. « La fusion de ces deux populations est une chimère qu'on ne rêve que quand on n'a pas été sur les lieux. Il peut donc et il doit donc y avoir deux législations très distinctes en Afrique parce qu'il s'y trouve deux sociétés très séparées. »³⁸ L'autocritique sous-jacente est évidente : l'auteur se fait lui-même le juge de ses errements passés, ceux de la « Lettre », dont l'optimiste idée d'amalgame d'une civilisation par l'autre n'était que le fait d'un manque d'expérience de terrain et d'un savoir insuffisant. L'idée d'une politique coloniale du savoir, rigoureusement appliquée par Tocqueville, le pousse à l'autocritique. Il soutient désormais que la guerre des races et la colonisation sont inséparables et doivent être menées conjointement³⁹. Pour ce faire, « Tocqueville fonde les particularités de la guerre à mener sur la nature des “indigènes” ; qui souhaite la colonisation doit vouloir, en raison de ce

³⁶ LUSTE BOULBINA Seloua, *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie*, Lyon, Sens Public, 2008, p. 42, italiques dans l'original.

³⁷ HAJJAT Abdellali, *Les Frontières de l'« identité nationale »*, op. cit., p. 57.

³⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, « Travail sur l'Algérie » (1841), *Sur L'Algérie*, op. cit., p. 168.

³⁹ *Ibid.*, p. 126.

qu'ils sont, les moyens nécessaires à l'arrivée de nombreux européens »⁴⁰. Désormais, par le recours à l'argument naturaliste, toute dynamique est déniée aux Arabes, fût-elle un mouvement européocentriste ne tolérant l'Algérien que dans le processus de son effacement progressif. Tocqueville définit également, en miroir, la nature européenne, contradictoirement décrite comme nature humaine (en général), à l'occasion d'une polémique contre les projets socialistes et fouriéristes, variations coloniales du modèle du phalanstère. Ces desseins, dénoncés pour leur opposition à la vie individuelle et leur constitution de la société en un être unique, l'auteur les décrit comme mettant en œuvre des moyens « artificiels et compliqués », qui « sont directement contraires aux mouvements naturels du cœur humain »⁴¹. Ce dont ce dernier a besoin, c'est de propriété privée, de rentes, de villages français recréés à l'identique. Ainsi se dessinent les deux pôles de la pensée tocquevillienne de l'histoire : d'une part l'indigène, radicalement sans qualités, englué dans un temps ralenti, tant dans le modèle assimilationniste que ségrégationniste. De l'autre, à la fois fin et moyen, l'humanité européenne dont la nature est confondue avec l'état de la bourgeoisie propriétaire, qui constitue en fait l'électorat de Tocqueville : la population accessible au suffrage censitaire sous la Monarchie de Juillet. Cette dualité n'est pas surprenante :

L'exclusion censitaire de la jouissance des droits politique de la « populace » se justifie longtemps à partir de considérations d'ordre capacitaire (qui ne manqueront pas d'avoir des échos institutionnels, comme par exemple dans la Loi électorale municipale du 21 mars 1831) : la « populace » précède l'humain ; elle est brutale, gouvernée par les instincts et les besoins, proche de l'animalité et donc incapable de la liberté et de la rationalité nécessaires à la participation politique.⁴²

Les modèles temporels élaborés par Tocqueville se soutiennent de définitions de la nature des hommes et des civilisations qui, si elles n'ont d'autres justifications théoriques qu'elles-mêmes, procèdent d'objectifs politiques bien déterminés. L'anthropologie politique tocquevillienne construit une arme à deux coups. Le premier exclut un groupe d'individus : les Arabes, et le second exclut un certain type de pratiques : les politiques inspirées du socialisme ; elle se révèle instrumentale quant à son intervention, et performative quant à son fonctionnement effectif. C'est pourquoi Seloua Luste Boulbina, utilisant une typologie kantienne, décrit le Tocqueville algérien comme un « moraliste politique », c'est-à-dire un

⁴⁰ LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Coloniser, Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005, p. 101.

⁴¹ TOCQUEVILLE Alexis de, « Travail sur l'Algérie », *art. cit.*, p. 139.

⁴² COSTANTINI Dino, *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, La Découverte, 2008, p. 40.

dirigeant qui entend fonder son action future sur la connaissance présente des choses, en vue de produire des effets adéquats. Bien sûr, il en va ainsi du « discours historico-politique sur l'assimilation nationale » qui « n'est pas seulement analytique ou descriptif mais performatif, dans la mesure où il cherche à produire des effets sur la réalité sociale »⁴³, mais aussi du discours sur la ségrégation, et de sa production de deux images de l'homme bien distinctes. Plus adéquatement encore, on peut dire que la position de Tocqueville est fondée sur une *performativité rétroactive*⁴⁴ où le nécessaire surgit, après coup, du contingent à la façon de la providence qu'il invoque, dans l'introduction à sa première *Démocratie en Amérique*, pour justifier une poussée jugée irrépressible vers l'égalité des conditions. C'est pourquoi, dans la mise en œuvre de sa politique du savoir, il « pense connaître *le cours des événements* »⁴⁵. Ainsi la nature des indigènes ou des colons est-elle donnée par Tocqueville comme le fait d'un savoir neutre et effectif, et non comme rendu possible par la situation coloniale elle-même. Il en va de même de l'inéluctabilité de l'amalgame des races dans la « Lettre » ou de la ségrégation militarisée du « Travail ». Si Tocqueville connaît le cours des événements, ce n'est certainement pas parce qu'il en a découvert le chiffre secret : c'est parce qu'il concourt activement à leur cours et que l'effet pragmatique de son discours même participe à sa propre véridiction. Comme dans la dialectique hégélienne de la connaissance, dans la philosophie tocquevillienne de la colonisation, l'objet connu se transforme au point de perdre, de toute éternité, les caractéristiques de ce qu'il était. Il se découvre, dans la dialectique, comme ayant toujours déjà été ce qu'elle fait de lui. Ceci ne signifie pas bien sûr, que l'étape de la conquête serait forclosée dans un négationnisme historique et que le colon se présenterait comme ayant été présent de toute éternité : on ménage *a minima* une place à la geste de l'homme blanc. Par contre, cette performativité rétroactive permet, par exemple, de soutenir que « priver les “Arabes” de leurs terres, ce n'est pas violer un droit naturel, partout ailleurs jugé fondamental et imprescriptible, car ils ne sont que des usufruitiers indigènes qui utilisent de manière déplorable les domaines qu'ils occupent sans jamais les exploiter vraiment »⁴⁶. La pratique et

⁴³ HAJJAT Abdellali, *Les Frontières de l'« identité nationale »*, op. cit., p. 43.

⁴⁴ Ce concept est emprunté au commentaire de Hegel que livre Slavoj Žižek, qui vise montrer que : « Le passage de la scission à la synthèse dialectique n'est en rien une quelconque “synthétisation” des opposés, un acte productif réconciliant les opposés, effaçant la scission ; il se réduit à la constatation qu'au fond, la scission *n'a jamais existé*, qu'elle était un effet de notre perspective. » Cf. ŽIZEK Slavoj, *Le Plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan* (1988), Paris, PUF, 2011, pp. 47-48, italiques dans l'original.

⁴⁵ LUSTE BOULBINA Seloua, *Le Singe de Kafka*, op. cit., p. 113, italiques dans l'original.

⁴⁶ LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Coloniser, Exterminer*, op. cit., p. 54 ; voir aussi MBEMBE Achille, *De La Postcolonie*, Paris, Karthala, 2000, p. 232. Cette structure argumentative fait partie des ressources les plus essentielles de l'idéologie colonialiste. Comme l'a montré Elsa Dorlin, les Amérindiens furent tenus pour des arrivants récents du nouveau monde, ainsi « au moment de la construction d'une identité américaine indépendante des Vieilles Nations, les colons européens pourront se présenter comme les “vrais américains”, les

les discours coloniaux, dont la pensée tocquevillienne fournit une remarquable démonstration, recomposent des légitimités. Celui qui jouit d'un territoire selon les règles locales de la propriété foncière se découvre, du fait de l'intervention coloniale, comme un usufruitier illégitime d'un bien ayant depuis toujours attendu la main occidentale pour être adéquatement mis en valeur. C'est bien là l'intérêt d'un recours à la notion, prétendument incontestable, de nature humaine. Marx, déjà, signalait cette rhétorique, d'après lui typique de l'idéologie bourgeoise :

Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. [...] En disant que les rapports actuels – les rapports de la production bourgeoise – sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société.⁴⁷

Ce qui est dit ici de la féodalité vaut également, à la fois pour les sociétés précoloniales et, ainsi qu'on l'a déjà noté, pour le socialisme dénoncé par Tocqueville comme artificieux. Là où la pensée coloniale et libérale du XIX^e diffère diamétralement de celle du siècle passé, c'est qu'elle ne conçoit pas d'être plus *factice*, que le « sauvage ». L'indigène est *artificiel par nature*. La structure des rapports de force coloniaux consiste en fait en une anthropologisation de l'abaissement de la vie et de la pensée non européennes, dont la race est l'instrument. Fanon a étudié ce processus de naturalisation des rapports raciaux (c'est-à-dire sociaux) par lequel on estropie l'indigène pour avoir matière à le dire inférieur de fait, et instituer son infériorité de droit. « Le reproche de l'inertie constamment adressé à l' "indigène" est le comble de la mauvaise foi. Comme s'il était possible à un homme d'évoluer autrement que dans le cadre d'une culture qui le reconnaît et qu'il a décidé d'assumer.⁴⁸ » Les railleries vulgaires ou les doctes mépris dont la civilisation indigène fait l'objet fonctionnent selon une performativité rétroactive qui, *a priori*, justifie la violence coloniale et, *a posteriori*, l'alimente. Il s'agit ainsi d'une véritable institutionnalisation de la mauvaise foi sartrienne,

occupants les plus légitimes de ces étendues de terres "vierges" qu'ils sont en droit de s'approprier, puisqu'ils ont une meilleure résistance physique que les Indiens au climat américain ». DORLIN Elsa, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française* (2006), Paris, La Découverte, 2009, p. 228. Pour éviter de pousser le comparatisme jusqu'à la période la plus contemporaine, on peut remarquer que cet argument colonial qui fonde sa légitimité sur une antécédence fictive de l'appartenance territoriale se retrouvait encore, sous le régime de l'*apartheid*, dans le discours Sud-Africain officiel.

⁴⁷ MARX Karl, *Misère de la philosophie* (1847), *Économie I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963, pp. 88-89.

⁴⁸ FANON Frantz, « Racisme et culture » (1956), *PRA*, p. 42.

c'est-à-dire l'imposition de déterminismes, de valeurs préexistantes et nécrosées qui verrouillent toute possibilité d'engagement actif⁴⁹. Néanmoins, il faut également préciser que la position de Tocqueville infirme l'idée de Marx selon laquelle, pour l'idéologie bourgeoise, « il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus »⁵⁰ : la situation synchronique dans laquelle il se trouve le pousse à opposer des civilisations, et l'oblige à opposer une nature proche de l'inerte, celle de l'Algérien, à une nature pleinement historique, celle du colon. Ainsi la prise en compte par Tocqueville de l'historicité propre de la société à coloniser ne s'accompagne-t-elle en rien d'une valorisation de celle-ci, bien au contraire.

L'opération coloniale dont Tocqueville offre un remarquable exemple a été identifiée par Fanon dès les premières pages des *Damnés de la terre* : « le colon a raison quand il dit “les” connaître. C'est le colon qui a *fait* et qui *continue à faire* le colonisé. Le colon tire sa vérité, c'est-à-dire ses biens, du système colonial »⁵¹. L'anthropologie libérale de type tocquevillien se voit ici confirmée, désignée comme véridique, mais n'est plus assujettie aux mêmes objectifs politiques. Poser le postulat matérialiste que c'est le colon qui fait le colonisé ne signifie pas que ces deux pôles seraient simplement pris dans ce que Gilbert Simondon appelle une relation transductive (un rapport où c'est la relation elle-même qui détermine ses composantes), une définition réciproque des termes. Cela signifie que le savoir politique vanté par Tocqueville et la science coloniale qui s'élaborera après lui consistent en une sorte de savoir de soi. Le colon produit le colonisé au point qu'ici, pour Fanon, on ne se trouve pas face à un modèle comparable à celui du savoir-pouvoir bien connu depuis Foucault, mais celui d'une forme particulière de souveraineté qui fonctionne comme une pure administration, une pure science de l'imposition culturelle et matérielle qui ne connaît effectivement que ce qu'elle a imposé. Dans ses « Rapports sur l'Algérie » de 1847, Tocqueville exprime avec clarté cette idée : « On ne peut étudier les peuples barbares que les armes à la main. Nous avons vaincu les Arabes avant des les connaître »⁵². Le colonisé acquiert son existence scientifique dans et par l'action violente du colon ; la politique de la connaissance exigée par Tocqueville trouve sa vérité dans une étude qui ne peut se faire que de façon coextensive à la conquête militaire. Les revirements apparemment spectaculaires qui marquent l'itinéraire algérien de Tocqueville, de la « Lettre » aux « Rapports », ne doivent pas masquer l'unité

⁴⁹ SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Gallimard, 1996, p. 64 et GORDON Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*, New York – Londres, Routledge, 1995.

⁵⁰ MARX Karl, *Misère de la philosophie*, *op. cit.*, p. 89.

⁵¹ *DT*, p. 40, italiques dans l'original.

⁵² TOCQUEVILLE Alexis de, « Rapports sur l'Algérie » (1847), *Sur L'Algérie*, *op. cit.*, p. 180.

philosophique de sa démarche : chacun de ces textes représente une étape dans l'élaboration d'une théorie de l'autoréférentialité du pouvoir colonial⁵³.

D'aucun s'étonnera de cette conclusion, tant le penseur politique français insiste sur le thème de l'altérité et de la différence des coutumes au point, on l'a vu, d'esquisser la carte mentale d'une Algérie où coexistent deux régimes d'humanité. En fait, il s'agit pour lui de produire un savoir positif, puis un droit positif, *sur* les population, ainsi qu'un appareil administratif éclairé, aux fins de ne pas établir de relation *avec* les populations indigènes. C'est pourquoi Nigel Gibson, dans le commentaire qu'il livre de Fanon, est fondé à écrire que « toute relation entre le “civilisé” (Blanc) et le “colonisé” (Noir) est à peu près inatteignable »⁵⁴. Ce qui allait de soi pour le voyageur médiéval, le schème racial qui s'élabore entre le XVIII^e et le XIX^e siècle l'a rendu impensable. Seul le Blanc, en tant que propriétaire dont les droits doivent le protéger des appropriations forcées exécutées par l'armée, est une transcendance par rapport à laquelle le pouvoir bute et l'administrateur ne peut agir à sa guise.

Au sein d'une nation, il est classique et banal d'identifier deux forces antagonistes : la classe ouvrière et le capitalisme bourgeois. [...] Ce qui définit la situation coloniale, c'est bien plutôt le caractère *indifférencié* que présente la domination étrangère. La situation coloniale, c'est d'abord une conquête militaire continuée et renforcée par une administration civile et policière. En Algérie comme dans toute colonie, l'opresseur étranger s'oppose à l'autochtone comme limite de sa dignité, et se définit comme contestation irréductible de l'existence nationale.⁵⁵

C'est cette indifférenciation de la masse des indigènes qu'on se propose d'interpréter en termes d'autoréférentialité du pouvoir colonial. Si la violence n'est jamais si condamnable que lorsqu'elle avilit le soldat français, si la propriété du Blanc doit être sacralisée et celle de l'Arabe foulée aux pieds, c'est que l'indigène n'est pas pris en compte comme singularité. Contrairement au lieu commun fautif que la critique contemporaine du racisme a eu la négligence de généraliser, l'*autre*, pour le pouvoir colonial (différent en cela de sa pensée, orientaliste) n'est pas l'indigène, mais le propriétaire blanc. Autoréférentiel, ledit pouvoir se

⁵³ L'historien Henri Brunschwig, que l'on ne saurait sans ridicule assimiler à un précurseur de la pensée décoloniale ou à un continuateur de Frantz Fanon, l'écrivait déjà dans son fameux ouvrage sur *Le Partage de l'Afrique noire* : le démembrement du continent s'est fait sans la moindre référence aux colonisés. Bien sûr, ils n'étaient pas audibles en tant qu'interlocuteurs, mais encore ne furent-ils même pas *objets* des tractations et des discours des représentants des puissances européennes. BRUNSCHWIG Henri, *Le Partage de l'Afrique noire*, Paris, Flammarion, 1971, pp. 85-86 et 101.

⁵⁴ GIBSON Nigel C., *Fanon. The postcolonial imagination*, Cambridge, Polity Press, 2003, p. 34.

⁵⁵ FANON Frantz, « Les intellectuels et les démocrates français devant la révolution algérienne » (1957), *PRA*, p. 88, pas d'italiques dans l'original.

contente d'administrer les *choses*, en ménageant les *individus*, c'est-à-dire les Européens⁵⁶. Le prisme analytique colonial permet de déceler que la critique tocquevillienne du socialisme comme « fiction [...] indissociable de l'image du pouvoir omnipotent »⁵⁷ est sous-tendue par une anthropologie qui associe inextricablement la race blanche à la condition de propriétaire. Le pouvoir sans limite, qui rompt par la force l'anonymat associé à l'espace privé du propriétaire, Tocqueville en est moins le critique radical que l'avisé théoricien. Ce n'est que dans le cadre de cette disjonction exclusive qui consacre la différence entre deux genres d'humanités que tient la critique du « pouvoir social » que formule le penseur politique français. Il y a d'une part ceux qui sont en butte à tous les coups, et de l'autre ceux dont les droits doivent être respectés à tout prix – la terreur raciale exercée sur les uns fonctionnant comme garant de la sécurité des autres. La temporalité engluée des colonisés est l'effet majeur de ce fonctionnement du pouvoir colonial qui consacre ce qu'Achille Mbembe a appelé la « récusation originaire de l'humain dans l'Africain »⁵⁸. Peu importe la non souscription de Tocqueville aux thèses du racisme biologique de son ami Gobineau⁵⁹ : ce qui importe, c'est qu'il *naturalise les différences historiques en vue de la perpétuation historique des différences*, converties en une hiérarchisation rigide.

Assimilation et ségrégation sont sous-tendues par la même conception coloniale du temps, de l'histoire et de la mémoire, dont l'expression matérielle immanente est l'autoréférentialité du pouvoir colonial. Fanon exprime clairement ce lien structurel dans la conclusion de *L'An V*, soulignant que le colonialisme algérien « s'engageait, se compromettait, se perdait à moitié dans sa proie pour précisément rendre impossible toute rupture éventuelle, toute séparation », au point d'apparaître comme « un enracinement continué dans le temps et l'avenir algérien »⁶⁰. Du point de vue la théorie politique et de sa logique interne, l'assimilation et la ségrégation sont rigoureusement équivalentes. C'est d'ailleurs de la constatation de ce paradoxe qu'est né le mouvement de la négritude d'Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor⁶¹. Ce double refus de l'assimilation et de la ségrégation

⁵⁶ « Mais le problème est que le colonisateur/maître ne rencontre pas d'autre humain quand il a affaire aux bas-fonds. Par conséquent il n'y a pas de possibilité de relation entre eux. Il n'y a pas de *personne* en face du colonisateur, il n'y a que des "choses". » GORDON Lewis R., « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », trad. Sonia Dayan-Herzbrun, in : *Tumultes*, n° 31, Paris, Kimé, 2008, p. 115, italiques dans l'original.

⁵⁷ LEFORT Claude, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » (1982), *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 229.

⁵⁸ MBEMBE Achille, *De La Postcolonie*, op. cit., p. XI.

⁵⁹ Cf. GUILLAUMIN Colette, *L'Idéologie raciste* (1972), Paris, Gallimard, 2002, p. 57.

⁶⁰ *L'An V*, pp. 167-168.

⁶¹ « L'assimilation pour moi, c'était l'aliénation, la chose la plus grave » CESAIRE Aimé, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 28 ; « c'est contre ce but de l'Assimilation, avec le programme et la méthode qui en découlent logiquement que je m'insurgeais –

raciale est l'une des constantes spécificités du discours émancipateur noir français, dans ses itérations les plus radicales comme les plus modérées, qu'elles peinent à se détacher du républicanisme français ou qu'elles lui adressent le plus légitime mépris : la revendication nationaliste ne prône jamais le séparatisme radical. Il n'est jamais question de constituer un empire (de couleur) à l'intérieur ou à côté d'un empire (blanc), là où cette thèse est fréquente dans les nationalismes noirs américains depuis le XIX^e siècle⁶². Mais, dans tous les cas, il est question de penser une autre anthropologie. L'homme démocratique dont Tocqueville, à en croire Pierre Manent, explore la nature, n'est possible que par opposition à la sous-humanité. Certes, écrit ce dernier, « la nature est productrice d'inégalités »⁶³, mais l'étude des travaux de Tocqueville sur la colonisation permet de comprendre qu'elle est en fait, et plus radicalement, conçue comme productrice de rebus, de quasi-sujets juridiques. L'autoréférentialité du pouvoir colonial explique ainsi également l'absence de la figure du colonisé dans les travaux sur la pensée politique des grands théoriciens du XIX^e siècle. Son inexistence, naguère consacrée par l'État, persiste dans la philosophie. Une compréhension élargie, qui ne se contente pas d'une exégèse de l'analyse tocquevillienne des institutions démocratiques, mais y associe celle de ses prescriptions pour un programme colonial réussi, doit constater que l'homme démocratique et le barbare indigène se jouxtent dans la théorie : l'opération du premier étant précisément de faire disparaître le second. Frantz Fanon est le penseur de cette infra-humanité niée, qui lui rend la parole.

Idéologie coloniale et schéma historico-racial

Contre un modèle d'administration coloniale qui détruit la mémoire collective des indigènes, Tocqueville prône successivement un assimilationnisme qui ne tolère l'Arabe que dans son effacement progressif, puis un ségrégationnisme militaire ; tous deux visent à proposer une évolution temporelle libre de heurts. Ne cédant pas aux tentations de l'orientalisme, il avance un discours orienté vers la pratique, politique de part en part. Il fournit ainsi un exemple de philosophie coloniale, fondée sur une anthropologie libérale, qui fonctionne selon une disjonction exclusive assumant une double fonction : l'assimilation de la race européenne à la condition du petit bourgeois propriétaire sert d'arme dans une lutte

respectueusement, mais sans ambiguïté » SENGHOR Léopold Sédar, *Ce Que Je Crois. Négritude, francité et civilisation de l'universel*, Paris, Grasset, 1988, p. 22, italiques dans l'original.

⁶² Pour une brève histoire de cette radicalité identitaire propre à un certain nationalisme noir du monde anglo-saxon, et plus spécifiquement à une certaine tradition politique africaine-américaine, voir : GILROY Paul, « Black Fascism », in : *Transition*, n° 81/82, Bloomington, Indiana University Press, 2000.

⁶³ MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982), Paris, Fayard, 1993, p. 115.

intellectuelle contre les socialistes, et la définition des indigènes comme une sous-humanité lui permet d'en légitimer la spoliation. Tocqueville pense ces derniers comme des choses à administrer par un pouvoir colonial autoréférentiel (il ne connaît le colonisé qu'en tant qu'il le produit), qui rencontre la propriété privée du Blanc, seule valable, pour unique limite. La légitimité juridique, historique, mémorielle n'appartient qu'au colon, personnage conceptuel dans le moule duquel Tocqueville coule sa conception philosophique de la nature humaine. Enfin, c'est bien une méditation sur le temps colonial et sur sa bonne gestion qui ouvre la réflexion de Tocqueville et constituera le sous-texte de l'ensemble de ses travaux sur le sujet.

Cet enjeu du temps et de la mémoire a été précisément saisi par Frantz Fanon : l'identification de la manifestation du phénomène colonial dans la temporalité, en tant que phénomène essentiellement racial, est l'un des points les plus constants de ses analyses et l'une de leurs originalités. Il l'écrivait, dans l'introduction de *Peau noire, masques blancs* : tout « problème humain demande à être considéré à partir du temps. L'idéal étant que toujours le présent serve à construire l'avenir »⁶⁴. Si cette possibilité de se projeter activement dans l'avenir constitue selon lui un « idéal » et non un trait existentiel structurel, c'est que le propre du racisme colonial est de nier cette dimension de la réalité humaine. Il est nécessaire, pour traiter cette question, de se livrer à une lecture de Fanon dans la perspective de la phénoménologie existentielle, piste ouverte par Lewis R. Gordon. Mais, si ce dernier insiste sur le fait que « l'angoisse de la liberté devant la réalité de l'absence de liberté pose le problème de la libération »⁶⁵ et sur l'institutionnalisation de la mauvaise foi précédemment évoquée, il s'agira ici d'approfondir ce dernier point en examinant comment la colonisation impose à la subjectivité indigène un temps figé au moyen des méthodes décrites par Tocqueville. Dans la continuité des travaux de Gordon, et suivant la méthode adoptée dans son *Fanon and the Crisis of the European Man*, on postulera l'appartenance de Fanon au courant phénoménologique et recourra à cette tradition aux fins d'éclairer la portée et les conséquences de ses remarques. On questionnera l'implication du corps vivant, soit dans un pays effectivement et manifestement occupé par une puissance étrangère, soit dans un pays où l'on est soi-même « évidemment » tenu pour étranger.

Il y a pour Fanon une idéologie coloniale, et c'est un discours qui porte sur la capacité du colonisé à se projeter dans l'avenir. « Le peuple colonisé est idéologiquement présenté comme un peuple arrêté dans son évolution, [...] on a bien l'impression que pour ces peuples

⁶⁴ *PNMB*, p. 10.

⁶⁵ GORDON Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*, *op. cit.*, p. 45.

l'humanité a commencé avec l'arrivée de ces valeureux colons »⁶⁶. Fanon examine l'exaltation de la mission éducatrice de la race latine, « cristallisation d'une idéologie de la conquête du monde dont la colonisation menée par les républicains sera l'expression concrète »⁶⁷, largement relayée, entre autres, par l'école de Jules Ferry⁶⁸. Adressée à la population métropolitaine, cette idéologie produit, de fait, des effets bien différents sur les indigènes. C'est pourquoi Fanon en avance la description à travers le prisme de la perception du colonisé, qui lui permet d'identifier les trois dimensions de l'idéologie coloniale, qui correspondent aux trois dimensions du temps⁶⁹ : « Violence dans le comportement quotidien, violence à l'égard du passé qui est vidé de toute substance, violence vis-à-vis de l'avenir, car le régime colonial se donne comme devant être éternel. »⁷⁰ Lewis Gordon a bien identifié un processus par lequel une situation aussi exceptionnelle qu'une situation de guerre tend, en régime colonial, à se confondre avec le quotidien. « L'oppression est l'imposition de conditions extraordinaires à l'ordinaire des individus, à leurs efforts pour vivre des vies "ordinaires". »⁷¹ Insistant, à juste titre, sur cette dimension, la première des trois qu'expose Fanon, l'analyse de Gordon s'attarde moins sur les deux autres.

Pourtant, à l'occasion de la description de l'interpellation qui force le sujet à s'appréhender comme noir, Fanon note que ce qui lui interdit d'ignorer un tel appel répété, c'est « l'historicité »⁷². Ce qui est insupportable pour le Nègre, ce n'est pas le trouble du quotidien que constitue le rappel inopiné de sa couleur, et ce n'est pas la réduction de son être historique à sa race. C'est bien plutôt le coup de force par lequel on insère sa temporalité, sa mémoire, sa capacité à se projeter dans l'avenir, dans une autre historicité qui ne lui appartient à aucun niveau, et qui va jusqu'à troubler sa capacité à se mouvoir dans l'espace, sa

⁶⁶ *L'An V*, p. 172.

⁶⁷ BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise, *La République Coloniale*, op. cit., p. 61.

⁶⁸ L'imaginaire de l'exotisme est une constante dans dispositif idéologique mis en œuvre dans des manuels scolaires, sanctionnés par les plus hautes autorités de l'État, à destination des élèves de l'école bientôt publique, gratuite et obligatoire. Au milieu du XIX^e siècle, ils insistent sur la férocité d'Algériens aux mœurs odieuses, et sur la grandeur de la mission civilisatrice menée par l'armée républicaine (les manuels d'Ernest Lavisse ou le *Petit Jean* de Charles Jeannel illustrent bien cette exaltation de la race française). Par contre, à partir de la toute fin du XIX^e siècle, « il s'agit de dépolitiser le discours colonial pour en faire une propagande qu'on se propose d'administrer aux enfants des écoles et à un grand public [...]. Ainsi, la priorité accordée à l'ichtyologie ou à l'agronomie coloniales est une façon de confisquer la parole sur les colonies et surtout sur la colonisation en la réservant aux seuls spécialistes. » SIBEUD Emmanuelle, *Une Science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002, p. 127. Le processus auquel on assiste est donc celui d'un progressif effacement, d'une négation de plus en plus radicale et effective de la figure du colonisé dans les discours officiels à destination du grand nombre ; au sauvage quasi-humain succèdent le soc de la charrue et la raie étoilée.

⁶⁹ SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 142.

⁷⁰ *L'An V*, p. 172.

⁷¹ GORDON Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*, op. cit., p. 41.

⁷² *PNMB*, p. 90, italiques dans l'original.

situation dans le monde. Expropriation du temps : ce à quoi le Nègre se trouve réduit, c'est à une succession d'humiliations historiques⁷³. C'est, chez Fanon, à partir du langage que se déploie tout d'abord cette question de l'idéologie coloniale. Comme les rues d'Alger décrites par Tocqueville ne valaient prioritairement pas par leur usage pratique, le langage importe à Fanon à cause de son imbrication avec le monde historique. « Parler, c'est être à même d'employer une certaine syntaxe, posséder la morphologie de telle ou telle langue, mais c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation. »⁷⁴

Il décrit deux procédés formels, l'un propre au Noir, l'autre au Blanc. Dans le premier cas, il s'agit pour le colonisé de se livrer à une imitation de la langue parlée en métropole, en vue de se faire passer pour celui qu'on ne conçoit que comme le « véritable homme »⁷⁵, le véritable Français. Mais la mise en scène de cette imitation est toujours maladroite, et le Blanc n'est pas dupe, qui voit clairement les erreurs de prononciation et le caractère emprunté des façons du colonisé. Loin de produire sa propre blancheur, il reproduit et renforce l'identité majoritaire en tâchant de s'en approprier l'habitus, c'est-à-dire en la posant comme un « monde de la vie » désirable entre tous. Complice, le petit-nègre employé par le Blanc permet de stabiliser les statuts raciaux en déniaient toute possibilité d'intégration à la communauté linguistique, en condamnant à l'échec toute imitation. Au Noir on parle petit-nègre pour qu'il reste à sa place⁷⁶. Ce n'est pas sa seule maîtrise des subtilités de la langue française qui est en cause, mais l'existence même d'un langage, évidemment porteur du poids

⁷³ Cette idée se confirme dans la pensée juridique contemporaine sur la race, selon laquelle les « insultes racistes sont qualitativement différentes parce qu'elles convoquent toute l'histoire de la discrimination raciale ». DELGADO Richard, « Words that wound : a tort action for racial insults, epithets, and name-calling », cité dans : DELGADO Richard & STEFANCIC Jean, *Critical Race Theory : an introduction*, New York – Londres, New York University Press, 2012, p. 25. Polémiquant contre certaines tendances de la *Critical Race Theory*, Judith Butler propose une version plus subtile de la même thèse en mobilisant une nouvelle relecture politique de la théorie des actes de langage d'Austin : « Celui qui a recours au discours de haine est responsable de la répétition de ce discours, de son renforcement et de l'établissement de nouveaux contextes de haine et d'injure. La responsabilité du locuteur ne consiste pas à refaire le langage *ex nihilo*, mais bien plutôt à renégocier les usages hérités qui contraignent et autorisent son discours. » BUTLER Judith, *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif* (1997), trad. Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, p. 50.

⁷⁴ *PNMB*, p. 13.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁶ Fanon aborde la question du petit-nègre dans la vie quotidienne sans souligner que cet idiome a pu faire l'objet de théorisations, attentives à défaut d'être rigoureuses, dont l'ambition excédait la simple curiosité scientifique. « On dit souvent que c'est nous qui avons inventé le petit-nègre et que, si nous parlions aux Noirs un français correct ils parleraient de même. Ce raisonnement est puéril : si nous ne voulons parler à un Noir qu'un français correct, il sera plus d'un an avant de pouvoir le comprendre, et quand il nous comprendra enfin, il nous répondra en petit-nègre : voilà la vérité. [...] C'est bel et bien le Noir – ou, d'une manière plus générale, le primitif – qui a forgé le petit-nègre, en adaptant le français à son état d'esprit. Et si nous voulons nous faire comprendre vite et bien, il nous faut parler aux Noirs en nous mettant à leur portée, c'est-à-dire leur parler petit-nègre. » DELAFOSSE Maurice, *Vocabulaire comparatif de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*, Paris, Leroux, 1904, pp. 263-264. Évidemment, l'argument qui consiste à faire de l'expression en Français de celui qui ne possède que les rudiments de cette langue la manifestation fidèle de la forme la plus intime de son esprit n'est pas de nature à convaincre. Cette inconsistance argumentative est le plus sûr indice du fait que le petit-nègre est bien un artefact naturalisé qui participe d'une stratégie coloniale de politique de la mémoire linguistique.

historique qui vient d'être évoqué, dont le Nègre pourrait se rendre comme maître et possesseur ; c'est sa possibilité ontologique d'habiter un idiome compris comme synecdoque de la civilisation qui est ici violemment mise en cause. En fait, ces deux structures formelles, le langage artificiellement *racé* du Noir et le petit-nègre mobilisé par le Blanc participent du même prisme idéologique, dont chacun est prisonnier ; Fanon note qu'il « parle ici, d'une part, de Noirs aliénés (mystifiés), et d'autre part de Blancs non moins aliénés (mystificateurs et mystifiés) »⁷⁷. Cette idéologie unique, ici donnée dans le langage, c'est celle de l'absence de teneur historique du Nègre, c'est-à-dire aussi du colonisé en général. Par la parole raciste qui lui est adressée, « on l'emprisonne, on le primitivise, l'anticivilise »⁷⁸. Ce total dénuement historique que l'on prête au Noir n'a, de fait, qu'une porte de sortie : le monde blanc majoritaire. Comme chez Tocqueville, l'acquisition des caractéristiques de l'humanité authentique participe d'un devenir majoritaire, « puisque le Noir est apprécié en référence à son degré d'assimilation »⁷⁹.

C'est ici qu'à la suite de Gordon, l'on peut s'aider de la phénoménologie husserlienne pour entendre la situation décrite par Fanon. Selon cette méthode philosophique, « c'est [...] la conscience qui, à partir de son maintenant, déploie ou constitue le temps »⁸⁰. Elle le fait en direction de son avenir et de son passé. Ainsi, chaque état de conscience possède un « horizon » qui renvoie à des potentialités de conscience. Lorsque l'on perçoit un objet, ce qui est effectivement perçu renvoie à ce qui ne l'est pas encore : c'est ce qu'on appelle des protentions. Et d'autre part, il demeure un « halo » qui rassemble les souvenirs de cet objet jusqu'à l'instant de la perception présente : c'est ce qu'on appelle des rétentions. Et puisque toute conscience est intentionnelle, c'est-à-dire est conscience de quelque chose, ladite conscience ne peut appréhender l'objet qu'elle vise qu'au moyen de perceptions ultérieures (protentions) et de souvenirs (rétentions)⁸¹ : le regard est toujours à la fois gros de sa mémoire, et sous le coup d'un certain horizon d'attente. Fanon s'inspire des trois temps de ce schéma dont Merleau-Ponty et Sartre seront des commentateurs attentifs. Ainsi écrit-il dans un texte de 1953 : « Une des choses les plus difficiles pour un homme comme pour un pays est de garder toujours présents sous les yeux les trois éléments du temps : le passé, le présent

⁷⁷ *PNMB*, p. 22.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁰ LYOTARD Jean-François, *La Phénoménologie* (1952), Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007, p. 94.

⁸¹ HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes* (1947), trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 2008 ; voir plus particulièrement la seconde méditation.

et l'avenir. »⁸² Fanon associe les consciences individuelle et collective dans un même jeu de rétentions, de présences et de protentions. Ce qui vaut pour la conscience individuelle vaut également pour un collectif : en l'espèce un pays. Il faut interroger ce rapport, qui était déjà au centre d'un concept qu'on a sans doute par trop cherché à rabattre sur la théorie psychanalytique à laquelle il semble évidemment faire référence : celui d'inconscient collectif. Or, ainsi que l'ont justement fait remarquer plusieurs travaux rigoureux, le langage psychanalytique est le plus souvent utile au Fanon de *Peau noire, masques blancs* à titre de métaphore⁸³. Toute référence jungienne qui se réfèrerait à quelque fondation préculturelle, de même que tout renvoi à une conception freudienne d'une névrose qui tirerait son origine du triangle œdipien sont écartés. Pour le psychiatre martiniquais, « cet inconscient collectif est culturel, c'est-à-dire acquis »⁸⁴. Il participe de la culture, il est produit et reproduit dans la culture, selon un schéma déterminé, par lequel des événements, le plus souvent inventés, qui mettent en scène le rapport entre le Nègre et le Blanc sont incorporés à la mémoire d'un pays. Il s'agit donc moins ici de sonder analytiquement les profondeurs de cet inconscient collectif que de mettre en œuvre une politique phénoménologique du temps, c'est-à-dire de la mémoire.

C'est au nom de la tradition, de ce long passé d'histoire, de cette parenté sanguine avec Pascal et Descartes qu'on dit aux Juifs : vous ne sauriez trouver place dans la communauté. Dernièrement, un de ces bons Français déclarait, dans un train où j'avais pris place :

“Que les vertus vraiment françaises subsistent, et la race est sauvée ! À l'heure actuelle, il faut réaliser l'Union nationale. Plus de luttes intestines ! Face aux étrangers (et, se tournant vers mon coin :) quels qu'ils soient.”

Il faut dire à sa décharge qu'il puait le gros rouge ; s'il avait pu, il m'aurait dit que mon sang d'esclave libéré n'était pas capable de s'affoler au nom de Villon ou de Taine.⁸⁵

C'est le rapport entre histoire mémorisée et communauté que Fanon met explicitement en cause, et la référence au « sanguin » n'est pas anodine. Le sang, dans la science de la race née au XIX^e siècle, est essentiellement tenu pour un support privilégié de la mémoire

⁸² FANON Frantz, « Hier, aujourd'hui et demain » (1953), in : Fondation Frantz Fanon (dir.), *Frantz Fanon par les textes de l'époque*, op. cit., p. 92.

⁸³ SEKUYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 8 ; GIBSON Nigel C., *Fanon*, op. cit., p. 44.

⁸⁴ *PNMB*, p. 152.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

culturelle⁸⁶. Les conditions de possibilité du dialogue que cette citation met en scène pourraient se préciser à la lumière de la philosophie d'un autre algérien qu'inspira la phénoménologie : Jacques Derrida, qui évoquait, au début de ses *Spectres de Marx*, une « politique de la mémoire ». C'est chez lui un thème important, en jeu dès sa jeune lecture des textes de Husserl. Le problème d'une politique de la mémoire que formule Derrida est d'abord, sinon dans l'ensemble de ses développements, du moins à son apparition, un problème phénoménologique. Il s'agit de comprendre comment l'homme est condamné à suppléer à ce trait transcendantal de la conscience qu'est la « finitude rétentionnelle », c'est-à-dire l'incapacité, constitutive du sujet, à engrammer la totalité de son vécu. Son impossibilité à se souvenir de tout ce qu'il fait, de tout ce qu'il vit. « Le pouvoir rétentionnel de la conscience vive étant fini, celle-ci garde significations, valeurs et actes passés sous forme d'habitus et de sédiments. »⁸⁷ Cette idée est d'autant plus notable que cette sédimentation conditionne la protention, et détermine la manière dont son passé s'apparaît au présent historique – c'est-à-dire détermine un *projet*. La « totalité historique est une structure culturelle animée d'un projet qui est une “idée” »⁸⁸.

Derrida va, dans ses écrits postérieurs, problématiser cette sédimentation en s'émancipant de Husserl. Elle ne sera ainsi plus seulement comprise comme l'ensemble d'habitudes qui, propres au monde de la vie, échappent à la réflexivité. En effet, la finitude rétentionnelle n'implique pas seulement des choses qui « vont de soi », parce que l'attitude naturelle, celle de la vie quotidienne et ordinaire, est dans l'incapacité de restituer le moment de leur apparition (situation que Hans Blumenberg associera à l'idéologie⁸⁹). Elle implique également une nécessité de se rapporter à de l'archive, de faire appel à une mémoire extériorisée⁹⁰ pour combler les lacunes laissées par l'écoulement du flux temporel. Or, dans les sociétés occidentales modernes et contemporaines, cette tâche d'archivage et surtout de sélection est prise en charge par des États nationaux, ou mieux, comme le dit Derrida dans *Échographies*, par une fraction de la nation, c'est-à-dire par une classe. La politique de la mémoire a ainsi pour but de contrôler la nature du « projet » national, au sens de Husserl. C'est une orientation, au moyen de « dispositifs de pouvoirs »⁹¹, de l'opération réflexive par laquelle l'État ou la classe dominante va se rapporter à son passé pour se projeter dans le

⁸⁶ HARAWAY Donna, « La race : donneurs universels dans une culture vampirique. Tout est dans la famille : les catégories biologiques de filiation dans les États-Unis du XX^e siècle » (1977), *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, trad. Pierre-Armand Canal, Paris, Exils, 2007, p. 245.

⁸⁷ DERRIDA Jacques, « Introduction », in : HUSSERL Edmund, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 45.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 46, italiques dans l'original.

⁸⁹ BLUMENBERG Hans, *La raison du mythe*, trad. Stéphane Dirschauer, Paris, Gallimard, 2005, pp. 45-46.

⁹⁰ Cf. DERRIDA Jacques, « La pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

⁹¹ DERRIDA Jacques et STIEGLER Bernard, *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée/INA, 1996, p. 74.

futur. Il y a une prise en charge étatique des protentions. Comme la conscience husserlienne, l'État va agir en procédant par sélections : en privilégiant le national à l'étranger d'abord, en sélectionnant ce qui lui convient de la mémoire nationale ensuite⁹².

C'est dans cette direction que va l'usage que fait Derrida du concept d'hégémonie dans *Spectres de Marx*. Chez Gramsci, l'installation de l'hégémonie, c'est-à-dire l'ascendant, historiquement construit, des cadres mentaux propres à un bloc social donné, procède de la capacité d'une figure historique spécifique (par exemple, celle du capitaine d'industrie) à produire une catégorie d'intellectuels partageant ses vues et à même de défendre ses intérêts. Derrida envisage la technicisation de ce processus rendue possible, entre autres, par la télévision. Ainsi, il ne concentre pas son analyse sur la formation et les prérogatives des intellectuels, mais sur la consolidation de la politique de la mémoire que permet la diffusion télé-technologique qui a pour objectif de structurer de l'héritage, c'est-à-dire un ensemble de paroles problématique, virtuel, qui offre originellement plusieurs voies, plusieurs « injonctions » possibles, et dont l'équivoque défie l'interprétation.

Une nouvelle fois, ce concept d'héritage est emprunté à Gramsci, qui réinterprète la fameuse phrase d'Engels selon laquelle c'est le mouvement ouvrier allemand qui est l'héritier de la philosophie classique allemande. Cette notion revêt, pour Derrida comme pour Gramsci, le sens d'une continuation altérée, modifiée, mais sans rupture essentielle, d'un mouvement préexistant. Hériter d'une certaine mémoire revient donc toujours à la poursuivre par d'autres moyens⁹³. « Le choix critique appelé par toute réaffirmation de l'héritage, c'est aussi, comme la mémoire même, la condition de finitude. L'infini n'hérite pas, il ne s'hérite pas. »⁹⁴ Il y a différents types d'interprétation de la structure de l'héritage (l'homme est tout entier héritier, il n'est qu'héritier), et en fonction de ces interprétations, différents types d'hommes. « La réaction, le réactionnaire ou le réactif, ce sont seulement des interprétations de la structure d'héritage. »⁹⁵ Comme toujours chez Derrida, la menace politique est du côté de l'appropriation, du geste par lequel on ramène le multiple à l'unicité, par lequel on en dénie la structure tragique. Le choix de l'État-nation est celui d'une organisation calendaire, linéaire,

⁹² Cette idée est confirmée par le psychanalyste indien Ashis Nandy : « c'est en mettant en sourdine certains aspects de leur culture pour en souligner d'autres [que les colons] forgèrent la légitimité du colonialisme ». NANDY Ashis, *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme* (1983), trad. Annie Montaut, Paris, Fayard, 2007, p. 53.

⁹³ GRAMSCI Antonio, « L'anti-Croce (cahier 10) », *Textes*, Paris, Éditions Sociales, 1983, p. 108.

⁹⁴ DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 40.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 94.

du temps qui installe une communauté dans l'histoire en faisant récit de son lien privilégié ou exclusif à cette histoire⁹⁶.

Dans la métropole impériale, la mémoire des faits publics n'est une mémoire collective qu'en tant qu'elle est médiatisée par des institutions racialisées de classe, qui participent activement à la propagande colonialiste. Selon Derrida, le problème de la politique de la mémoire consiste donc en la production indistinctement mémorielle et matérielle de cadres hégémoniques qui, à la façon d'une catachrèse, échappent à la réflexivité pour se sédimenter, c'est-à-dire devenir idéologiques. C'est en ce sens que l'opération de naturalisation vue au paragraphe précédent, décrite par Marx, tout comme celle qu'on a pu rencontrer chez Tocqueville, tombent sous le coup de cette description derridienne, qui permet d'éclairer et de préciser le fonctionnement de la politique de la mémoire explicitement pensée par Fanon :

Autrement dit, il y a une constellation de données, une série de propositions qui, lentement, sournoisement, à la faveur des écrits, des journaux, de l'éducation, des livres scolaires, des affiches, du cinéma, de la radio, pénètrent un individu – en constituant la vision du monde de la collectivité à laquelle il appartient. Aux Antilles, cette vision du monde est blanche parce qu'aucune expression noire n'existe.⁹⁷

Mais, ajoute le penseur martiniquais, l'actualisation de la version la plus véhémente de cette idéologie par les racistes blancs exige de leur part la constance et la rigueur d'une pratique. Les négrophobes n'ont que rarement le courage de leur haine, « elle a à se conquérir à tout instant, à se hisser à l'être, en conflit avec des complexes de culpabilité plus ou moins avoués »⁹⁸. Il s'agit donc, par des actes, de se produire soi-même comme haineux. De rassembler et ramener à soi le mépris racial qui partout s'affiche, aux fins de le cristalliser en une haine active, véhémente, destructrice. L'une des conséquences de la politique raciste de la mémoire est ainsi de susciter l'invention de techniques de soi génératrices de haine. La pratique du lynchage se dévoile tout à la fois comme une action violente en vue d'objectifs de répression et comme une pratique qui relève du transindividuel, par laquelle l'imprégnation de l'idéologie va s'actualiser et se renforcer⁹⁹. Le racisme n'est donc jamais, jusque dans les

⁹⁶ ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1983), trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2002, p. 38.

⁹⁷ *PNMB*, p. 124.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹⁹ Commentant Frederick Douglass, Grégoire Chamayou a bien identifié la façon dont se lient le lynchage et une certaine mémoire des pratiques : « L'éruption violente du lynchage n'est pas un coup de tonnerre dans un ciel serein : elle est le point culminant d'une normalité faite d'un mépris constant et multiforme pour la vie des dominés. Elle est liée à tout un tissu de violences, à tout un paysage mental, de même qu'à une série immémoriale de coups, d'humiliation et de meurtres. La question n'est donc pas ici de comprendre comment la

manifestations qui ne concernent que des groupes restreints, un phénomène individuel. Ce processus historique de création des schémas qui modèleront les identités de race est au centre des analyses de Fanon ; si Derrida prend uniquement la question du côté de la constitution de l'identité nationale majoritaire, c'est-à-dire de la configuration du monde de la vie d'un usager des transports en communs qui empest le vin de table ou d'une foule prête au lynchage, Fanon considère également les effets négatifs de cette mémoire exclusive sur les minorités raciales et s'attache aux deux aspects :

J'avais créé au-dessous du schéma corporel un schéma *historico-racial*. Les éléments que j'avais utilisés ne m'avaient pas été fournis par « des résidus de sensations et perceptions d'ordre surtout tactile, vestibulaire, cinesthésique et visuel » [Fanon cite ici *L'image de notre corps* de Jean Lhermitte, NDA], mais par l'autre, le Blanc, qui m'avait tissé de mille détails, anecdotes, récits.¹⁰⁰

Fanon entend décrire les conséquences de l'hégémonie de la culture et de la pensée racistes. Ces dernières conçoivent un ensemble de caractéristiques appropriées vouées à conditionner l'appréhension de l'individu de couleur, jusqu'à son appréhension par lui-même. La protection est toute entière tournée vers un stock rétionnel, qui nimbe la vie de l'indigène en un schéma historico-racial qui consiste en un folklore exotique ou effrayant, qualitativement à l'opposé de ce que la civilisation blanche dit et pense d'elle-même. Le Noir finit par intégrer cette condition, se couler dans le moule qu'elle taille pour lui. « Petit à petit, lançant çà et là des pseudopodes, je sécrétais une race. »¹⁰¹ Ces pseudopodes, excroissances qui permettent de se nourrir, vont se plonger dans la constellation mémorielle raciste, l'infléchir et la digérer pour construire de la race nègre niée une définition positive. Et Fanon d'évoquer la négritude, idéologie qui se borne à prétendre inverser les valeurs, sans voir qu'y parvenir effectivement exige de toucher aux faits. Comme s'il était possible de garder intact le dispositif mémoriel raciste, tout en prétendant qu'il tend au Noir un miroir flatteur. La sécrétion de la race nègre est essentiellement la fabrication réactive d'une mystification¹⁰².

normalité ferait soudain exception à elle-même ou comment les civilisés retomberaient dans la barbarie. Il faut plutôt se demander ce qui, dans la texture historique et sociale de cette normalité-là, autorise, par un faisceau de fils pouvant se nouer soudain en un événement, le lynchage. » CHAMAYOU Grégoire, *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, La Fabrique, 2010, pp. 150-151.

¹⁰⁰ PNMB, p. 90, italiques ajoutés.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰² Pour une étude plus exhaustive du rapport de Fanon au courant de pensée de la négritude, voir : GIBSON Nigel C., *Fanon, op. cit.*, pp. 69-83. Pour la plus importante critique, d'inspiration fanonienne, de la négritude en tant qu'idéologie mystificatrice au service de la gouvernamentalité senhorienne, voir : ADOTEVI Stanislas, *Négritude et négrologues*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.

De jeunes recherches consacrées à une phénoménologie de la race et du racisme, menées notamment par Michael Staudigl et grandement inspirées des travaux de Frantz Fanon, ont eu le mérite d'approcher précisément la question de la production psychique et collective de l'exclusion de la communauté, sans toutefois parvenir à tirer toutes les conclusions que les prémisses fanoniennes imposaient, puisqu'elles butent sur un écueil voisin de celui de la négritude. C'est défendre une idée juste mais incomplète que d'avancer que le racisme résulterait de la prise en charge par les sujets de normes préréflexives et instituées symboliquement qui consacrent l'infériorité d'un segment de l'humanité¹⁰³. On ne s'aventure pas alors au-delà du niveau du symbolique, conçu abstraitement comme un produit purement intersubjectif ; on « anonymise » *de facto* le processus de production de la race et de l'exclusion. Même si elle critique la naturalisation raciste, la phénoménologie à laquelle on s'oppose ici consacre un ordre symbolique dont la situation « hors-sol » gomme les rapports sociaux. Ainsi passe-t-on d'une institution « naturelle » (les différences physiques visibles ou les différences biologiques supposées justifient des hiérarchisations au sein de la population) à une institution « surnaturelle » de la race (les sujets, pris collectivement, perçoivent sans qu'on sache trop pourquoi des différences qui les poussent à appliquer ces hiérarchisations). Mais, dans les deux cas, le problème essentiel, celui de la genèse des représentations racistes, reste entier. Il faut réfléchir à l'institution matérielle de ces différentiations, sous peine de n'avoir d'autre choix que d'aboutir à la conclusion douteuse selon laquelle le racisme serait constitutif de la structuration des mondes sociaux en tant que telle. Mais, et c'est Fanon lui-même qui l'a le mieux montré, le « racisme n'est [...] pas une constante de l'esprit humain. Il est [...] une disposition inscrite dans un système déterminé »¹⁰⁴. Si, en effet, on ne conçoit pas le racisme comme le produit historique de l'imposition de schémas mentaux, mais comme la création mystérieuse de l'intersubjectivité, un tel pessimisme est inévitable, qui répète l'erreur de Tocqueville comme celle de Senghor, en confondant le réseau de virtualités en quoi consiste la réalité humaine avec l'une de ses actualisations historiquement et géographiquement située. Cette méprise ne peut être le fait que d'une méconnaissance du statut phénoménologique particulier du schéma historico-racial qui n'avait pas échappé à Étienne Balibar :

¹⁰³ Cf. STAUDIGL Michael, « Rassismus – Zur Phänomenologie leibhaftig inferiorisierender Desozialisierung » in : HETZEL A., LIESCH B., SEPP H.R. (dir.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin, Akademie, 2011. Merci à Lukas Held pour cette référence.

¹⁰⁴ FANON Frantz, « Racisme et culture », *PRA*, p. 49.

En ce sens, contrairement à ce que postule l'une des énonciations les plus constantes de l'idéologie raciste elle-même, *ce n'est pas la « race » qui est une « mémoire » biologique ou psychologique des hommes, mais c'est le racisme qui représente une des formes les plus insistantes de la mémoire historique des sociétés moderne*. C'est le racisme qui continue d'opérer la « fusion » imaginaire du passé et de l'actualité dans laquelle se déploie la perception collective de l'histoire humaine.¹⁰⁵

Matthieu Renault a justement analysé ce phénomène chez Fanon : « Le racisme a pour condition d'existence le développement et la systématisation d'un champ organisé d'images, d'un *imaginaire* et d'une *imagerie de la race* », ce qu'il appelle en s'inspirant de Lacan « un *espace spectaculaire de la race* »¹⁰⁶. Pour expliquer la construction de cet espace, Fanon insiste sur la collusion, dans leur dimension raciale, de l'institution scolaire évoquée plus haut, et des industries culturelles. Les deux fondent les processus de subjectivation qu'ils mettent en œuvre sur une « catharsis collective »¹⁰⁷. Cette conception déporte sur le plan du socius les analyses du Freud d'*Au-delà du principe de plaisir*, qui exposent une conception de l'économie libidinale selon laquelle la vie de l'âme est parcourue par une quantité constante d'énergie psychique d'origine interne, l'excitation, dont la répartition varie. Il s'agit donc d'en éviter la concentration par des modes de décharge qui peuvent être l'acte sexuel, le symptôme, la sublimation, etc. L'évacuation de l'excédent d'excitation peut ainsi permettre la conversion en jouissance des impressions douloureuses¹⁰⁸. On peut soutenir, malgré les problèmes que posent l'interprétation freudienne de la catharsis, que Fanon appelle catharsis collective les modes socialisés de décharge de cette excitation, puisque dans « toute société, dans toute collectivité, existe, doit exister, un canal, une porte de sortie par où les énergies accumulées sous forme d'agressivité, puissent être libérées »¹⁰⁹. Or, dans les œuvres de la culture populaire travaillées par le dispositif mémoriel raciste, « le Loup, le Diable, le Mauvais Génie, le Mal, le Sauvage sont toujours représentés par un nègre ou un Indien »¹¹⁰. Ainsi la dimension historique se double-t-elle d'une dimension éthique : celle qui identifie le Nègre à un ennemi, ou à un être dangereux. Ces institutions produisent ce qu'on pourrait appeler une identification par contraste : la société blanche affirme son hégémonie sur le mode du « pas-tout » ; elle ne met en scène ses valeurs sous les yeux de ses enfants qu'au miroir de la colonie et de ses fantasmiques sauvages. Les terrifiants représentants de

¹⁰⁵ BALIBAR Étienne, « Racisme et nationalisme », in : BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe* (1988), Paris, La Découverte, 1997, p. 64, italiques dans l'original.

¹⁰⁶ RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 45, italiques dans l'original.

¹⁰⁷ *PNMB*, p. 118.

¹⁰⁸ FREUD Sigmund, *Au-Delà Du Principe de plaisir* (1920), trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, Paris, PUF, 2011, p. 15.

¹⁰⁹ *PNMB*, p. 118.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

l'inhumanité sont violentés, défaits, démolis, démembrés par le héros blanc venu rendre justice, déclenchant le plaisir cathartique du lecteur ou du spectateur. Ainsi les jeunes Nègres eux-mêmes voient-ils leur économie libidinale domestiquée par l'identification à une certaine image de la civilisation blanche, qui ne peut naître qu'au prix du franc mépris de tout ce que suppose dans l'inconscient collectif leur propre couleur de peau. Mais l'aboutissement final de la politique coloniale de la mémoire est plus profond encore :

On n'a peut-être pas suffisamment montré que le colonialisme ne se contente pas d'imposer sa loi au présent et à l'avenir du pays dominé. Le colonialisme ne se satisfait pas d'enserrer le peuple dans ses mailles, de vider le cerveau du colonisé de toute forme et de tout contenu. Par une sorte de perversion de la logique, il s'oriente vers le passé du peuple opprimé, le distord, le défigure, l'anéantit.¹¹¹

Fanon dégage ici les conséquences existentielles de la performativité rétroactive en quoi consiste la conquête coloniale : la perversion logique du colonialisme vise un changement, ou même une destruction, de la mémoire des colonisés. Par des moyens aussi divers que la profanation, l'assimilation, la propagande, le colonialisme vise à empêcher aux colonisés d'entretenir un rapport avec leur propre mémoire. Le schéma historico-racial marque cette césure, et même l'incorporation de cette césure : le fait qu'elle doive participer constitutivement de toute expérience du monde. Dès lors il y aura, pour le colonisé, injonction permanente à participer d'un passé dans lequel son rôle est immuable. Comme l'avait bien vu Derrida, les nationalismes européens ne vivent que de cette mise sous tutelle et de cette sélectivité des événements historiques dignes d'être portés à la connaissance du public. En colonie, ce geste s'apparente à une accumulation primitive du passé : l'État colonial s'en veut le propriétaire exclusif, qui décrètera désormais quels sont les modalités autorisées de son actualisation.

L'autoréférentialité du pouvoir colonial se retrouve donc encore ici : comme une injonction à l'oubli de tout ce qui serait l'autre du colonialisme. Un approfondissement de la description de la production de ces différenciations raciales permettra de mieux entendre à la fois les motivations qui les sous-tendent et les processus concrets par lesquels ils imposent leur pouvoir. Il faut donc clarifier la fabrication matérielle de l'ordre racial et colonial, méconnue aussi bien par la pensée de la négritude que par une certaine phénoménologie contemporaine de la race. Fanon eu le mérite de ne pas ignorer cet enjeu.

¹¹¹ *DT*, p. 201.

Le racisme comme base et comme superstructure

L'organisation des sociétés dans lesquelles règne le mode d'exploitation impérialiste s'annonce comme une immense accumulation de subalternisations raciales. Pour Fanon, ce racisme n'est pas une réaction, intersubjective et spontanée, à quelque différence fondamentale entre les êtres. Il ne naît pas de la surprise ou de la confrontation à l'inconnu : « L'habitude de considérer le racisme comme une disposition de l'esprit, comme une tare psychologique doit être abandonnée. »¹¹² Il est l'activation et la mise en application de schémas historiques, rendus hégémoniques par un travail effectué dans la culture, sur la base de l'exploitation effective, passée ou présente, des Africains. En cela, le racisme n'est pas produit de l'ignorance, mais bien au contraire la résultante de savoirs et de mémoires hégémoniques, qui tendent à s'imposer jusqu'à se faire préréflexifs, c'est-à-dire idéologiques. La compréhension fanonienne semble ainsi rejoindre les analyses marxiennes, bien résumées par Étienne Balibar :

La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumis du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports dominants saisis sous formes d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination. [...] Dans la même expression se mêlent ainsi un argument phénoménologique (« l'expression idéale », « les idées de sa domination ») et un argument purement sociologique (les « moyens de production » matériels et intellectuels sont entre les mêmes mains).¹¹³

La question que soulève cette citation est celle de la relation qu'entretient le domaine de la production, que Marx appelle parfois dans ce contexte « base matérielle », avec ce qui en figurerait des expressions secondaires, médiatisées : les « superstructures ». Sous le terme de base, on peut entendre les forces naturelles consciemment orientées vers la reproduction de la vie humaine, grâce à une appropriation de la nature elle-même et dans le cadre d'une structuration sociale donnée¹¹⁴. Les superstructures sont ainsi les émanations formalisées, socialisées, représentationnelles, qui expriment tout en les reproduisant, voir même en les orientant, ces rapports économiques fondamentaux. La base est un plan d'immanence, celui de la production, ce qui explique l'emploi du singulier : ce qui s'y joue, c'est le maintien, la

¹¹² FANON Frantz, « Racisme et culture », *PRA*, p. 46.

¹¹³ BALIBAR Étienne, *La Philosophie de Marx* (1993), Paris, La Découverte, 2010, p. 44.

¹¹⁴ MARX Karl, « Introduction de 1857 », *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 2011.

subsistance et la continuation de la vie humaine ; les superstructures, *a contrario*, sont multiples. La question du rapport qu'entretiennent ces deux niveaux, qui fait partie des interrogations importantes de la pensée de tradition marxiste, ne pouvait qu'intéresser un Fanon. Ses analyses interrogent en effet la production concrète, non seulement phénoménologique, mais sociologique, du racisme. Mais, si les textes du psychiatre martiniquais témoignent de l'universalité du problème, ils refusent l'idée d'une universalité des solutions. On trouve en effet successivement chez Fanon deux théorisations différentes du rapport entre base et superstructures. L'erreur à ne pas commettre serait de ramener cet apparent changement de vues à un décalage dans les conceptions d'un auteur qui aurait fini par virer sa cuti. Il s'agit au contraire de maintenir simultanément deux perspectives. S'il y a deux théories de la relation de la base avec la superstructure chez Fanon, elles sont le produit du passage de l'auteur de la question des effets métropolitains de la colonisation à l'expérience de cette situation au cœur de la colonie elle-même. Il s'agit donc bien d'une forme d'attention aux spécificités historiques et sociologiques des espaces et des types de pouvoirs qui sont en jeu, dans la métropole coloniale d'abord et en colonie ensuite. L'effort de décentrement que tente d'effectuer Fanon vise à éviter toute réduction d'une situation concrète à l'autre, et il fournit en réalité deux explications complémentaires qu'il convient d'articuler.

Les vues de Fanon quant à la situation européenne sont exposées dès les premières pages de *Peau noire, masques blancs* ; il y avance que s'il « y a complexe d'infériorité [du Noir], c'est à la suite d'un double processus : / – économique d'abord ; / – par intériorisation ou, mieux, par épidermisation de cette infériorité ensuite »¹¹⁵. Ledit complexe, qui participe de schéma historico-racial précédemment exposé, se décrit simplement : le Nègre considère que son appartenance ethnique et culturelle est la cause directe, et même légitime, de la misère économique et sociale dans laquelle il se trouve. L'ordre réel des causes et des effets est renversé. C'est en effet tout d'abord la place occupée dans le circuit de la production des marchandises et de leur consommation qui explique cette « pathologie » ; c'est également pour cela que Fanon avance que le « malheur de l'homme de couleur est d'avoir été esclavagisé »¹¹⁶. La mémoire du monde capitaliste blanc hante toujours l'existence du colonisé. Même dans la société post-esclavagiste, la couleur, comme signe d'appartenance de classe incorporé, rend presque impossible toute mobilité sociale : les possibilités individuelles et collectives des Noirs sont déterminées par l'insertion préalable dans un champ de force

¹¹⁵ *PNMB*, p. 8.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 187.

socio-économique qui associe irrémédiablement une couleur à une certaine fonction dans les rapports sociaux. Le racisme se fonde ainsi sur une sédimentation de rapports de production interracialisés dont la mémoire active conditionne l'espace spectaculaire dans lequel apparaît la race.

Fanon ira plus loin dans le sens matérialiste dans son essai « Antillais et Africains », publié en 1955 : « Un Noir ouvrier sera du côté du mulâtre ouvrier contre le Noir bourgeois. On a ici la preuve que les histoires raciales ne sont qu'une superstructure, qu'un manteau, qu'une sourde émanation idéologique dévêtant une réalité économique. »¹¹⁷ Ce ne sont pas les différences phénoménologiques dans la perception des hommes qui causent les différences économiques ; ceci reviendrait à légitimer le racisme ou, *a minima*, à lui trouver un caractère de spontanéité qui rendrait vain toute tentative de lutter contre son renforcement et son développement. C'est au contraire dans l'histoire de l'exploitation et les théorisations successives dont les intellectuels et les médias ont eu à user pour la justifier et la légitimer que se trouve l'origine des segmentations raciales. L'explication de Fanon est donc plus éclairante qu'il n'y paraît, qui évite le dilemme de la poule et de l'œuf. S'il faut bien qu'il y ait eu une différence première, une différence de couleur ou d'ethnie, ce n'est qu'à partir de la nécessité d'une exploitation de ces hommes sous la forme particulière de l'esclavage que naît l'image déshumanisée de l'Africain¹¹⁸ décrite par Fanon. La déshumanisation du Noir n'est pas le fait de sa rencontre avec le Blanc, mais de sa rencontre avec le capitalisme blanc. L'opération phénoménologique du colonialisme n'a pas consisté à faire apparaître les peaux comme noires comme peuvent (faire semblant de) le croire certains républicains ou démocrates partisans de l'idée d'une société illusoirement aveugle à la couleur¹¹⁹. Elle a consisté à faire coïncider très exactement, par suite des besoins de l'exploitation, l'idée de la race assujettie avec la réalité concrète de son exploitation : il y a eu racialisation de la race. Un Nègre qui entre dans une pièce est précédé d'un monde de soumission docile et balourde,

¹¹⁷ FANON Frantz, « Antillais et Africain » (1955), *PRA*, pp. 27-28.

¹¹⁸ Cf. SALA-MOLINS Louis, *Le Code Noir*, op. cit., pp. 53-54 ; NKURUMAH Kwame, *L'Afrique doit s'unir* (1963), trad. Laurent Jospin, Paris, Présence Africaine, 1994, pp. 17-18.

¹¹⁹ C'est sans doute Sartre qui, dans ses *Réflexions sur la question juive*, a proposé la plus concise description de ce type d'attitude politique en exposant les vues d'une sorte de personnage conceptuel : le « démocrate ». « Il n'a pas d'yeux pour les synthèses concrètes que lui présente l'histoire. Il ne connaît pas le Juif, ni l'Arabe, ni le nègre, ni le bourgeois, ni l'ouvrier : mais seulement l'homme, en tout temps, en tout lieu pareil à lui-même. Toutes les sociétés, il les résout en éléments individuels. [...] Et par individu il entend une incarnation singulière des traits universels qui font la nature humaine. » SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 59. Ici comme chez Tocqueville, la « nature humaine » a beau jeu. L'enjeu de la circulation de ce concept dans la pensée politique, comme de tous les concepts universels aux contenus mal déterminables, consiste en une lutte pour l'hégémonie quant à leur définition. Fanon fera sienne cette figure du démocrate, la convoquant implicitement dans sa « Lettre à un Français », qu'il dira « Inquiet de l'Homme mais singulièrement pas de l'Arabe. » FANON Frantz, « Lettre à un Français », *PRA*, p. 56.

de chants et de danses frénétiques. Et, surtout, d'asservissement au maître. Ainsi, la manière dont Fanon embrasse un pan du raisonnement marxiste revient-elle moins à valider un quelconque économisme qu'à affirmer un constructivisme de la race, pour lequel le matérialisme historique, fut-il détourné, fournissait les meilleurs outils. C'est pourquoi, comme l'a noté avec raison Paul Nursey-Bray, « il est clair, dans sa discussion de la race et du racisme, qu'il leur accorde un statut relativement autonome »¹²⁰. Il ne faut pas confondre l'origine du mal et le mal lui-même. En d'autres termes : ce n'est pas exactement la même chose que de s'occuper de la source première du racisme et de s'attaquer aux représentations autonomisées qui en sont nées. Ainsi l'idéologie raciste n'est-elle pas simplement le « reflet » idéal de pratiques sociales. Elle s'en est affranchie, et a trouvé dans les sciences, le droit, la culture, des lieux d'expression singuliers. Si un changement de perspective fanonien s'amorce dans l'essai de 1956 « Racisme et culture », il y confirme cette dernière idée :

Développant ses connaissances techniques au contact de machines de plus en plus perfectionnées, entrant dans le circuit dynamique de la production industrielle, rencontrant des hommes de régions éloignées dans le cadre de la concentration des capitaux, donc des lieux de travail, découvrant la chaîne, l'équipe, le « temps » de production, c'est-à-dire le rendement à l'heure, l'opprimé constate comme un scandale le maintien à son égard du racisme et du mépris.¹²¹

Même dans l'abandon intégral de leurs formes culturelles, même après leur insertion dans les rapports de production les plus modernes, les ouvriers racisés demeurent les représentants d'une espèce à part. L'idéologie raciste, comme d'autres superstructures (l'art, l'État, etc.) jouit bien d'une relative autonomie. Mais ce même texte amorce aussi le passage d'un regard porté sur l'oppression métropolitaine à un autre type d'oppression, qui exige que soit considéré le « caractère incomparable de la situation coloniale »¹²². Fanon s'y montre vigilant quant aux particularités d'un contexte ultramarin qui n'est plus celui de l'esclavagisme, et où ce n'est plus seulement l'exploitation de la force de travail, mais la violence et la terreur de l'état de guerre permanent qui sont les principaux ferments de la révolte. Il faut prêter attention aux spécificités de cette seconde colonisation, où il s'agit toujours, pour la nation colonisatrice, de continuer à produire en métropole et de faire consommer en colonie, en se concentrant plutôt sur le prélèvement, non pas de la plus-value,

¹²⁰ NURSEY-BRAY Paul, « Race and Nation : ideology in the thought of Frantz Fanon », in : *The Journal of african studies*, vol. 18, n° 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 137.

¹²¹ FANON Frantz, « Racisme et culture », *PRA*, pp. 47-48.

¹²² *Ibid.*, p. 41.

mais des matières premières¹²³. Le cadre colonial africain est celui d'une économie de rente, non d'une économie productiviste. Le travail forcé, pour sa part, souvent imposé sous des formes particulièrement brutales, est alourdi d'un poids racial qui rend douteuses les comparaisons avec la situation du prolétariat européen. C'est dans ce sens que va la reprise de ce thème dans *Les Damnés de la terre* :

Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, on est blanc parce que riche. C'est pourquoi les analyses marxistes doivent être toujours légèrement distendues chaque fois qu'on aborde le problème colonial. Il n'y a pas jusqu'au concept de société précapitaliste, bien étudié par Marx, qui ne demanderait ici à être repensé. Le serf est d'une essence autre que le chevalier, mais une référence au droit divin est nécessaire pour légitimer cette différence statutaire. Aux colonies, l'étranger venu d'ailleurs s'est imposé à l'aide de ses canons et de ses machines. En dépit de la domestication réussie, malgré l'appropriation le colon reste toujours un étranger. Ce ne sont ni les usines, ni les propriétés, ni le compte en banque qui caractérisent d'abord la « classe dirigeante ». L'espèce dirigeante est d'abord celle qui vient d'ailleurs, celle qui ne ressemble pas aux autochtones, « les autres ».¹²⁴

Cette citation permet d'examiner la particularité de la position humaniste de Fanon. Sa référence au servage n'évoque pas le mode de production féodal en tant que tel, mais l'un de ses effets prégnants : la production d'essences humaines séparées et hiérarchisées. L'identité qu'affirme Fanon entre base et superstructure signifie qu'en colonie il en va aussi, dans les rapports politiques, dans l'ordre juridique, dans l'idéologie, de la vie même des colonisés. En colonie, la vie humaine ne se joue pas *plus* au niveau de la production qu'au niveau des superstructures, et ce parce que l'État n'est pas l'État répressif pensé par toute la tradition marxiste, mais un état d'exception. Comme on l'a vu en examinant l'autoréférentialité du pouvoir colonial chez Tocqueville, l'implantation de la propriété capitaliste exige que soient niées les lois indigènes concernant la propriété foncière. Le recours à une superstructure raciste est bien ici la condition de possibilité de l'extension de l'impérialisme, qui exige avant tout l'expropriation irrégulière des indigènes. Aux colonies, le libéralisme est comme obligé de sortir de lui-même. L'idée marxienne, selon laquelle l'avènement de la propriété privée

¹²³ « Sous l'administration coloniale, les monopoles d'intérêts étrangers se sont arrangés pour que toute notre économie fût le plus profitable pour eux. Dans un pays où la production de cacao est la plus forte du monde, il n'y a pas une seule fabrique de chocolat. Alors que nous produisons les matières premières de la fabrication du savon et des corps gras comestibles (huile de palme), cette fabrication a été rendue impossible [...]. Il paraissait raisonnable, pour un ghanéen, de songer à créer une fabrique de savon au Ghana. Cela parut moins raisonnable à la firme anglaise qui fabriquait notre savon et à celles qui nous l'expédiaient, surtout quand les deux n'en faisaient qu'une. » NKRUMAH Kwame, *L'Afrique doit s'unir*, op. cit., pp. 44-45.

¹²⁴ DT, p. 43.

serait le péché originel de l'histoire, et l'interprétation de Fanon, qui attribue ce rôle à la déshumanisation raciste, loin de se contredire¹²⁵, se rejoignent au contraire.

Fanon ne peut pas tenir cette déshumanisation pour un épiphénomène par rapport à l'exploitation économique, par rapport à la base. En tant qu'elle est à la fois totalement traversée par les conséquences de l'exploitation et radicalement redéfinie par le dispositif mémoriel raciste, c'est la réalité humaine, l'existence incarnée, qui est pour Fanon le point d'indécidabilité entre la base et de la superstructure. « Dans une large mesure, la colonialité fut donc une façon de discipliner les corps dans le but de mieux les utiliser, docilité et productivité devant aller de pair : et l'éclat du pouvoir, la luisance de son faste venant comme par surcroît »¹²⁶ a raison d'écrire Achille Mbembe. On peut ainsi constater l'une des ultimes conséquences de la concentration monopolistique analysée par Lénine¹²⁷ : la distinction entre le mode de production, l'État (qui n'existe en fait que sous la forme perverse de l'état d'exception permanent) et l'idéologie raciste devient, en fait, impossible dans un régime de domination coloniale. Si le concept de base matérielle ne tire pas son origine d'une élection arbitraire de l'économie comme la région la plus importante de la vie sociale, mais de l'observation de son caractère décisif quant aux conditions de vie ou de mort des prolétaires européens du XIX^e siècle, le déplacement fanonien se comprend, même dans une logique marxiste. Il naît du constat qu'en colonie, les « questions de vie ou de mort » se posent à une fréquence inouïe, dont l'économie n'est qu'une des dimensions :

Le propre d'un énoncé raciste est de réinstaurer continuellement la conquête dans l'ordre du discours. Dans l'expérience du colonisé, infra et superstructures sont indiscernables. Les énoncés comme les lois qui fondent sa situation de dominé sont comme organiquement liés à la surexploitation économique.¹²⁸

Ainsi la différence entre la perspective métropolitaine qui est celle du premier Fanon, et la perspective africaine qu'il développe ensuite se résume-t-elle simplement. En métropole, le Nègre reste un Nègre, quelque soit la position sociale à laquelle il parviendra : il sera toujours appréhendé selon les mêmes schémas perceptifs bien qu'une mobilité de classe soit *a priori* possible, mais exceptionnelle. En colonie, il se confond totalement avec une position instituée : un indigène ne peut pas, statutairement, appartenir à la classe dominante. Dans le

¹²⁵ FORSYTHE Dennis, « Frantz Fanon – The Marx of the third world », in : *Phylon*, vol. 34, n° 2, Atlanta, Clark Atlanta University, 1973, p. 165.

¹²⁶ MBEMBE Achille, *De La Postcolonie*, op. cit., p. 157.

¹²⁷ LENINE Vladimir Ilitch, *L'Impérialisme stade suprême du capitalisme* (1917), Paris, Le Temps des Cerises, 2001.

¹²⁸ SCHAEPELYNCK Valentin, « Sartre avec Fanon : notes et réflexions sur une alliance », in : BARROT Emmanuel (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011, p. 205.

premier cas, la race devient le statut ; dans le second, le statut devient la race. Même s'il maintient, en raison de sa vertu heuristique, la distinction marxiste, Fanon complique le rapport causal qui lie traditionnellement la base à la superstructure. S'il ne cède pas réellement sur l'idée d'une « origine » économique de la domination raciste, il n'en nie jamais l'autonomisation, ni ses effets de retour sur les rapports d'exploitation. Il ouvre ainsi la route à certaines analyses contemporaines du colonialisme qui ont montré « que nous ne pouvons guère comprendre l'économie politique du colonialisme sans tenir compte des notions culturellement construites et historiquement spécifiques [...] ou en ignorant le contexte de pratiques et de perceptions dans lequel se vivaient les relations de domination »¹²⁹. Tâchant d'éviter tout réductionnisme économiste, Fanon constate que, dans leurs singularités, les deux situations exigent une revalorisation du rôle des superstructures qui ne sape pas toute ambition de renversement radical des rapports de production.

2 – Des existences violentées au monde colonisé

Critique de l'inauthenticité sexuelle

La conception fanonienne du corps colonisé et racisé comme point de rencontre de la base et de la superstructure est particulièrement prégnante dans le domaine de la sexualité. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque les colonies européennes furent, comme l'a noté Elsa Dorlin, le lieu d'exercice d'une « génotechnie »¹³⁰ qui visait la production d'un peuple de congénères. Les administrations s'y sont attachées à modeler la nation en fonction d'une représentation idéologique de la race, c'est-à-dire, littéralement, à incarner la temporalité étatique et à la matérialiser par le biais d'une action sur la population, dont les sciences médicales furent un terrain privilégié. Les significations sexuelles sont par définition investies d'une importance considérable dès lors qu'elles concernent ces rapports entre citoyens de plein droit et indigènes.

¹²⁹ COOPER Frederick et STOLER Ann Laura, *Repenser Le Colonialisme*, trad. Christian Jeanmougin Paris, Payot, 2013, pp. 53-54.

¹³⁰ DORLIN Elsa, *La Matrice de la race*, op. cit., p. 274.

Bien que Fanon n'analyse pas ce phénomène en termes de genre, dans son essai sur l'intériorisation de la domination raciste il la décrit pour les femmes noires antillaises comme l'attente d'un amant ou d'un mari blanc pour « sauver la race » [...].¹³¹

Fanon entreprend de rendre problématique la question des affinités électives qui gouvernent les relations sexuelles et, partant, reproductives, sous un régime de domination coloniale. Plaçant son analyse au niveau des relations interindividuelles et groupales, Fanon a proposé une interprétation économique de la question du rapport entre sexualité et domination coloniale. Il anticipait ainsi la juste analyse de Gayle Rubin : « La parenté et le mariage font toujours partie d'un système social total et sont toujours en lien avec des arrangements économiques et politiques »¹³².

Bien qu'il tâche de se situer à l'intersection entre race et sexualité, Fanon entame sa réflexion par une remarque d'ordre existentiel, qui porte sur les affects collectifs. « Énergétiquement, l'être aimé m'épaulera dans l'assomption de ma virilité, tandis que le souci de mériter l'admiration ou l'amour d'autrui tissera tout le long de ma vision du monde une superstructure valorisante. »¹³³ Importe avant tout la transformation de l'être au monde qui résulte de l'insertion dans un certain type d'économie libidinale : le rapport amoureux se répands d'emblée dans le monde au sein duquel il se situe tout en le transformant et en transformant la perception. Il est porteur d'affects joyeux qui augmentent la puissance, comprise comme ek-stase, comme sortie hors de soi, de qui en est affecté ; il permet une valorisation de l'existence entière, une montée en humanité. Pour paraphraser Wittgenstein, « le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux »¹³⁴. Il n'a pas été assez souligné que la virilité était d'abord chez Fanon une telle position dans le monde de l'homme heureux, produite par la contingence d'une relation amoureuse, plutôt qu'une valeur substantielle. C'est aussi en fonction de cette logique pragmatiste qu'il peut parler au singulier, de « la femme antillaise » ou « du Nègre ». Ces figures idéal-typiques ne décrivent pas des identités fermes et fermées, mais permettent de caractériser un certain type de comportement, défini par l'insertion existentielle et affective de la réalité humaine dans un espace conflictuel déterminé. Semblables à des « points de capiton » lacaniens, qui

¹³¹ MASSON Sabine, « Sexe, race et colonialité. Point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine et féministe », in : DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009, p. 187.

¹³² RUBIN Gayle, « Le marché aux femmes. "Économie politique" du sexe et système de sexe/genre » (1975), *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, Paris, Epel, 2010, p. 79.

¹³³ PNMB, p. 33.

¹³⁴ WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993, § 6.43.

discrétisent *a posteriori* la résultante d'une chaîne signifiante cohérente¹³⁵, elles ne cherchent pas à fonctionner comme des catégories universelles, mais produisent au contraire des effets de singularisation. « La femme antillaise » dont parle Fanon est toujours le produit d'une rétrojection, elle est la résultante des séries d'actions, de comportements et d'investissement libidinaux que l'auteur décrit, détaille, jauge et critique. L'actant est consécutif à ses propres actes : son essence, dira-t-on en existentialiste, l'existence la précède. Fanon l'affirmait dans un texte de 1955 : sa méthode clinique consiste à « tenter la découverte de la vérité de l'acte qui sera fondement de la vérité de son auteur »¹³⁶.

Les modes de domination coloniaux sont singuliers et produisent des effets différents en tant qu'ils rencontrent toujours, on l'a vu, des mondes sociaux qui tendent à persister, sinon dans leur temporalité *propre*, dans une temporalité irréductible à toute autre¹³⁷. L'historicité du sexe est affirmée par Fanon à deux niveaux. Il y a une hétéronomie sociale de *toute* identité sexuelle : c'est ce qu'exprime cette théorie de l'amour comme mode d'accès à des affects collectifs. Mais il y a également une hétéronomie de l'hétéronomie, puisque s'impose une politique coloniale qui tend à réorienter le mouvement desdites identités en fonction d'objectifs individualisés, qui procèdent de facteurs de sexe et de race qui définissent le colon aussi bien que le colonisé. Fanon ne livre pas là une description étagée où les deux niveaux ne communiquent pas : la caractéristique essentielle du second est de tendre à prendre la place du premier, c'est même son motif essentiel.

Fanon a décrit en détails deux espaces sexuels coloniaux, les Antilles et l'Algérie, qui ont pour commune spécificité d'avoir été théâtres d'une domination intense et de longue durée, où les comportements les plus quotidiens durent, à terme, être reconnus comme

¹³⁵ « Ce point de capiton, trouvez-en la fonction diachronique dans la phrase, pour autant qu'elle ne boucle sa signification qu'avec son dernier terme, chaque terme étant anticipé dans la construction des autres, et inversement scellant leur sens par son effet rétroactif. » LACAN Jacques, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971, p. 165.

¹³⁶ FANON Frantz, LACATON R., « Conduites d'aveu en Afrique du Nord » (1955), in : *L'Information psychiatrique*, vol. 51, n° 10, Paris, 1975, p. 1115.

¹³⁷ BHABHA Homi, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1994), trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007, p. 31. On peut également abonder dans le sens de Jean-François Bayart lorsqu'il note que « l'institution de l'État colonial procède en partie de l'action autonome des colonisés et de l'historicité des sociétés occupées, indépendamment de l'action, du projet et du "savoir-pouvoir" du colonisateur ». BAYART Jean-François, *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, p. 56. La juxtaposition de visions de l'histoire et de la colonisation aussi évidemment dissemblables que celles de Bhabha et de Bayart n'est pas qu'un clin d'œil malicieux à quelques débats houleux autour de la réception française des études postcoloniales. Il s'agit de pointer deux dangers symétriques bien identifiés par ces deux auteurs sans que chacun ne prenne suffisamment la peine de s'en prémunir. D'une part, un essentialisme de la colonisation qui nierait les spécificités coloniales et leur mise en œuvre au moyen de la puissance d'agir des colonisés eux-mêmes, et d'autre part le mantra de l'« historicité des sociétés » qui tend toujours à fonctionner comme un enjambement du moment colonial dont la fonction est de nier la réalité d'une domination qui a *radicalement* infléchi les modes de vie et les systèmes de pensée, non seulement des colonisés, mais également des sociétés colonisatrices.

intrinsèquement enracinés, non pas dans des traditions séculaires, mais dans le colonialisme : « comportements coutumiers et fortement structurés qui débouchent sur des vérités stéréotypées »¹³⁸. La domination coloniale n'y est pas seulement un moment circonscrit de déchaînement de violence répressive, mais participe positivement à l'historicité des sociétés elles-mêmes, et surtout à la structuration de comportements ordinairement décrits comme soustraits au domaine de la socialité, c'est-à-dire relevant du domaine privé. C'est pourquoi Fanon recourt à ce qu'il nomme une *sociogénie*. En effet, ses textes sur la question sexuelle, contrairement à de nombreux textes de ses héritiers et nonobstant un usage constant d'outils psychanalytiques, se comprend *in fine* comme un projet de description sociologique plutôt que psychologique. Leur objet principal est une critique des reconfigurations et du franchissement, au bénéfice des colons, de la ligne de démarcation qui sépare le public du privé aux Antilles et en Algérie. On verra que dans le premier cas, le problème consiste en l'adoption par les indigènes de certains comportements suscités par la loi et le pouvoir colonial, alors que dans le second Fanon concentre ses analyses sur des formes de violences plus directes, perpétrées par les hommes comme par les femmes selon des modalités distinctes.

C'est en fonction de sa logique pragmatiste que le psychiatre martiniquais motive ses jugements quant à l'inauthenticité des rapports sexuels et amoureux qui s'offrent aux femmes noires dans les sociétés marquées par l'idéologie et la domination coloniales. N'est authentique que l'investissement affectif qui élargit les frontières du monde, renforce le moi, le valorise ; ce que Fanon nomme *l'orientation éthique*. La relation amoureuse doit *engager* le monde, en tous les sens du terme. Ce point de vue existentiel, où « le corps vécu est le sujet de la puissance d'agir (*agency*) »¹³⁹, toujours en situation dans le monde, caractérise ainsi l'approche fanonienne de la question des rapports de parenté.

La famille, en Europe, représente en effet une certaine façon qu'a le monde de s'offrir à l'enfant. La structure familiale et la structure nationale entretiennent des rapports étroits. La militarisation et la centralisation de l'autorité dans un pays entraînent automatiquement une recrudescence de l'autorité paternelle. En Europe et dans tous les pays dits civilisés ou civilisateurs, la famille est un morceau de nation.¹⁴⁰

¹³⁸ *L'An V*, p. 85.

¹³⁹ GORDON Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴⁰ *PNMB*, p. 115.

Il y a un codage nationaliste de la famille blanche. L'autorité paternelle fonctionne comme une synecdoque de la souveraineté nationale, une métastase de l'autorité publique, à l'échelle de la sphère privée. À travers la Loi du père, c'est-à-dire l'ordonnancement culturel hiérarchique qui assigne à chaque tenant du triangle familial sa situation prédéterminée, s'exprime celle de l'État national. C'est pour cette raison que le passage du domaine public au domaine privé se fait sans heurt pour l'enfant européen, qui est à la fois éduqué et domestiqué conformément aux règles de sa société. « Le complexe d'Œdipe est [le] dispositif de production de la personnalité sexuelle »¹⁴¹ qui, comme l'a noté Gayle Rubin, assume cette fonction de dressage. L'enfant colonisé, *a contrario*, n'est guère préparé à une entrée dans un monde où il sera d'emblée tenu pour étranger. Cette inadaptation n'est pas due à quelque différence des traditions, à un ensemble de coutumes dont les Blancs lui tiendraient rigueur, ou qu'ils jugeraient scandaleuses. Le problème ne réside nullement, comme un *topos* rebattu le voudrait pourtant faire accroire, en un différend des cultures ; il tient bien plutôt à une dissimilitude des modalités de naissance à la culture, c'est-à-dire d'entrée dans l'ordre symbolique. Le colon n'est réfractaire à la culture du colonisé qu'en tant qu'elle fait signe vers des façons d'être, des modes d'existence qui semblent irréductiblement singuliers. Et ce sont les formes particulières de ce rejet qui vont constituer des femmes-noires et des hommes-noirs, mixtes insécables de sexe et de race, dès leur entrée dans le réseau de pouvoir colonialiste. La caractéristique principale de cette situation, qui est cause de ce que Fanon appelle le « complexe d'infériorité », c'est que sa signification est entièrement extérieure à celle ou celui qui la suscite.

« Qu'on le veuille ou non, le complexe d'Œdipe n'est pas près de voir le jour chez les Nègres [,] aux Antilles françaises, 97% des familles sont incapables de donner naissance à une névrose œdipienne. Incapacité dont nous nous félicitons hautement. »¹⁴² Être étranger au complexe d'Œdipe, c'est donc être extérieur au processus de reproduction de l'État-nation. Dans la psychanalyse lacanienne, à laquelle Fanon se réfère explicitement, le complexe d'Œdipe est lié à cet objet imaginaire qu'on appelle le « phallus ». Le phallus est ce qui, dans l'imaginaire de l'enfant, manque au sexe féminin. Il est une lacune et, en tant que tel, appelle un désir : le phallus est l'objet du désir de la mère. L'*infans*, l'enfant qui n'est pas encore entré dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire dans le langage, à l'amorce du complexe, veut être le phallus. Il veut être ce qui, suppose-t-il, manque à la mère ; il veut être son désir. Or, il

¹⁴¹ RUBIN Gayle, « Le marché aux femmes. "Économie politique" du sexe et système de sexe/genre », *art. cit.*, p. 59.

¹⁴² *PNMB*, pp. 123-124.

rencontre l'interdiction du père, qui se comporte à l'égard de la mère comme un ayant-droit. Le père se l'approprie, déclenchant d'une part la frustration de l'enfant, c'est-à-dire le manque imaginaire de cet objet réel qu'est la mère dont l'enfant a besoin, et la privation de la mère, c'est-à-dire le manque réel de cet objet imaginaire qu'est le phallus. Il y a castration de l'enfant. Il doit renoncer à son identification phallique, et lui échoit dès lors de se résigner à n'être pas le désir de la mère. Gayle Rubin compare avec raison la castration à un « contrat social »¹⁴³ : c'est ici que la loi du père, qui prohibe l'union incestueuse du garçon et de sa mère en assignant à chacun un positionnement sexuel fixe, s'impose à l'enfant. Cette loi a à être symbolisée : le père doit faire preuve de sa détention du phallus. C'est désormais en direction du père ou de la mère, en tant qu'ayant ou n'ayant pas le phallus, que l'enfant va engager son identification, et non plus en direction du phallus lui-même. D'une dialectique de l'être, on passe à une dialectique de l'avoir. On peut ainsi considérer le phallus comme une entité circulante, que les hommes peuvent posséder, avoir, et que les femmes doivent être, étant entendu qu'on ne peut « être » le phallus que sur le mode de la lacune, du manque d'être. « Être le Phallus veut dire être signifiée par la loi paternelle, être son objet en même temps que son instrument et, pour reprendre le langage structuraliste, être le "signe" et le signe annonciateur de son pouvoir. »¹⁴⁴

Pour Fanon, cette structuration des rapports de parenté est également une structuration nationaliste et colonialiste de la personnalité sexuelle des individus. Si un « enfant qui sort du milieu parental retrouve les mêmes lois, les mêmes principes, les mêmes valeurs »¹⁴⁵, c'est qu'il y a une coïncidence entre la loi parentale et la loi étatique. La femme colonisée, extérieure à ce processus, ne peut chercher à devenir le phallus qu'en entrant dans une économie libidinale dont elle est *a priori* exclue, puisque le désir légitime est racialisé : il est celui du Blanc. Il lui faut entrer dans ce réseau de circulations phalliques pour se blanchir, mais pour y entrer, pour devenir objet de possession sexuelle possible, il lui eut fallu être déjà blanche. La situation est inextricable, et le moment de la délivrance est vécu comme un miracle, un *deus ex machina*. S'il ne lui a jamais été possible de « contracter », il lui appartient de faire comme si.

¹⁴³ RUBIN Gayle, « Le marché aux femmes. "Économie politique" du sexe et système de sexe/genre », *art. cit.*, p. 66.

¹⁴⁴ BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (1990), trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2006, p. 129.

¹⁴⁵ PNMB, pp. 115-116. Le psychanalyste indien Ashis Nandy a repris cette théorie à son compte : « L'homologie entre domination sexuelle et politique systématiquement mise en pratique par le colonialisme occidental – en Asie, en Afrique, en Amérique latine – n'est pas un dérivé accidentel de l'histoire coloniale. » NANDY Ashis, *L'Ennemi intime*, *op. cit.*, p. 44.

C'est la situation antillaise qui préoccupe ici Fanon, et ce sont sur son contexte et sa généalogie qu'il convient de revenir en priorité dès lors qu'on ambitionne d'élucider la question de l'hétéronomie sociale du complexe d'Œdipe et de l'absence de celui-ci chez les Noirs. Ceci ne peut se faire sans que soit rappelé un passé esclavagiste, dont l'héritage post-abolitionniste et ses transformations historiques ont informés le moment de l'intervention fanonienne. La législation coloniale sur la famille occupe ici une place non négligeable.

Des mesures discriminatoires inventèrent et légiférèrent sur la grande terreur des Blancs : le métissage. Cette codification, issue du groupe de pression des colons, finit par entériner juridiquement l'infériorité des « Nègres ». La France eut le triste privilège d'être la première puissance à l'édicter sous cette forme catégorique, qui allait subsister – sauf pendant un bref intermède révolutionnaire – jusqu'à l'abolition de 1848. On affina tout au long du siècle une gradation maniaque des degrés de métissage (nègre, mulâtre, quarteron) jusqu'à la septième génération, et on légiféra, le plus souvent sans grand succès, contre toutes les formes de concubinage. L'ordre ségrégationniste résulta du refus des créoles, c'est-à-dire des Blancs nés aux îles, de satisfaire l'aspiration de la partie libre de la société coloniale, profondément métissée, à se différencier des esclaves par assimilation culturelle avec les classes supérieures, en fabricant une catégorie sociale « blanche ». [...] Ainsi la ségrégation devint nécessaire au maintien du système colonial esclavagiste, physiquement et moralement fragile.¹⁴⁶

C'est au travers de la prohibition de certains rapports sexuels qu'est pensée l'inégalité raciale et que se sédimente la ségrégation. L'appréhension des situations décrites par Fanon est profondément structurée par des tropismes pluriséculaires qui font de la prohibition des relations interraciales la garantie d'un maintien durable du privilège blanc. Or l'identité du Blanc s'affirme dans son contraste par rapport au Noir, sous la forme d'une disjonction exclusive dont témoigne assez la prohibition du métissage. En effet, le moment du complexe d'Œdipe « est contemporain du *stade du miroir* où s'ébauche, pour l'enfant, un certain type d'identification sur fond d'une relation d'aliénation spécifique à la mère »¹⁴⁷. Fanon nie que la confrontation du Je à son semblable et, plus largement, au monde social soit seconde. Elle a au contraire toujours déjà informé les conditions de l'identification primaire¹⁴⁸.

Quand on a compris ce processus décrit par Lacan, il ne fait plus de doute que le véritable Autrui du Blanc est et demeure le Noir. Et inversement. Seulement, pour le Blanc, Autrui est perçu sur le plan de l'image corporelle, absolument comme le non-moi, c'est-à-dire le non-identifiable, le non assimilable.

¹⁴⁶ COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », in : FERRO Marc (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, op. cit., pp. 874-875.

¹⁴⁷ DOR Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 2002, p. 99.

¹⁴⁸ Cf. LACAN Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), *Ecrits I*, Paris, Seuil, 1966, p. 95.

Pour le Noir, nous avons montré que les réalités historiques et économiques entraient en ligne de compte.¹⁴⁹

La possibilité de l'altérité radicale et inappropriable a toujours déjà contaminé le rapport imaginaire à soi en quoi consiste le stade du miroir. Pour les Blancs selon la guise du surcodage nationaliste du complexe d'Œdipe, et pour les Noirs, selon celle de l'extériorité à l'Œdipe qui les expose d'emblée à une société clivée au sein de laquelle, ainsi qu'on l'a déjà vu, un dispositif médiatique et mémoriel participe de manière hégémonique à la construction de l'*imago* nègre.

Quant à la construction de la famille antillaise, l'influence de la question de la reproduction sur le discours des Blancs à propos du désir n'est pas à mésestimer¹⁵⁰. L'impératif de la génotechnie s'ajoute à la loi paternelle, superposant à la prohibition de l'inceste celle de la sexualité interracial. Le désir est doublement borné. Aux Antilles, plus encore qu'ailleurs, la castration est un contrat social. Elle inscrit l'individu non seulement dans un destin familial, mais dans une politique des populations en fonction de laquelle il se voit également assigner le destin racial de la perpétuation de sa lignée nationale. Ces impératifs sexuels, qui sont ceux de la société blanche, influent fortement sur la structuration de la personnalité sexuelle des colonisés, et c'est la seconde prohibition qui gouverne leur entrée, soustraite au complexe d'Œdipe et à la loi paternelle, dans l'ordre symbolique, leur sortie de l'état d'*infans*. L'existence du Noir ou de la Noire n'est pas positivement structurée par le complexe d'Œdipe, mais elle est marquée, négativement, par une société coloniale qui s'organise symboliquement autour d'un standard œdipien phallocentrique, nationaliste et autoritaire ; c'est pourquoi le complexe d'infériorité tient lieu de complexe d'Œdipe. Il n'y est pas question d'être ou d'avoir le phallus, mais de se blanchir, aux fins de faire de son propre corps une marchandise valorisable, et si possible demandée, dans l'économie politique sexuelle blanche. C'est donc un impératif qui rend le calcul indispensable. « Le statut européen était une denrée de valeur »¹⁵¹ aux Antilles, et c'est vers à l'appropriation de celui-ci que tendent les efforts des colonisés. L'inauthenticité est ce qui substitue à la valorisation de soi comme singularité par le désir de l'être aimé la valorisation du standard racial colonial.

¹⁴⁹ PNMB, p. 131.

¹⁵⁰ STOLER Ann Laura, *Race and the education of desire*, op. cit., p. 48.

¹⁵¹ *Idem*.

Rey Chow a justement remarqué que, d'après Fanon, « l'identification, pour la femme de couleur, est une affaire de relations d'échange »¹⁵² ; *Peau noire, masques blancs* passe la situation des femmes antillaises au crible de cette conception de l'investissement amoureux qui met en avant ce destin racial d'une économie libidinale tournée vers la « lactification », l'effort éperdu pour devenir blanc. Il entend identifier ce qui, dans ces rapports mêmes, tend à maintenir ou à renforcer la situation de domination raciale endurée par l'ensemble des membres de la société colonisée. Car il y en a qui, au lieu d'étendre les frontières du monde, les resserrent jusqu'à l'étranglement non seulement de soi, mais de tout un groupe.

Mayotte aime un Blanc dont elle accepte tout. C'est le seigneur. Elle ne réclame rien, n'exige rien, sinon un peu de blancheur dans sa vie. Et quand, se posant la question de savoir s'il est beau ou laid, l'amoureuse dira : « Tout ce que je sais, c'est qu'il avait les yeux bleus, les cheveux blonds, le teint pâle, et que je l'aimais », – il est facile de voir, en remettant les termes à leur place, qu'on obtient à peu près ceci : « Je l'aimais parce qu'il avait les yeux bleus, les cheveux blonds, et le teint pâle. » Et nous qui sommes Antillais, nous ne le savons que trop : le nègre craint les yeux bleus, répète-t-on là-bas. Quand nous disions dans notre introduction que l'infériorité avait été historiquement ressentie comme économique, nous ne nous trompions guère.¹⁵³

Si l'amour de la femme noire pour le Blanc en tant que Blanc est inauthentique, c'est-à-dire n'est pas l'augmentation du monde, c'est qu'il n'est pas tant un investissement d'objet, un désir, qu'un investissement financier¹⁵⁴. On s'est déjà attardé sur ce point : la politique coloniale de la mémoire a soudé la blancheur de la peau aux attributs de la richesse matérielle et de la domination sociale et politique. « C'est à Didier, boulevard des richissimes Martiniquais, que vont les désirs de la belle. Et c'est elle qui le dit : on est blanc à partir d'un certain nombre de millions. »¹⁵⁵ Si l'amour authentique est un mouvement centrifuge, qui part de la singularité de l'être aimé pour investir le monde, sa forme racialisée décrite par Fanon agit comme une force centripète qui puise dans les « fantasmes infantiles »¹⁵⁶, dont la réalisation passe dès lors pour un but crédible, et rapporte la multiplicité contradictoire du monde social à un petit nombre de caractéristiques appropriées et rassurantes, incarnées en

¹⁵² CHOW Rey « The politics of admittance. Female sexual agency, miscegenation, and the formation of community in Frantz Fanon », in : ALESSANDRINI Anthony C. (dir.), *Frantz Fanon. Critical perspectives*, Londres – New-York, Routledge, 1999, p. 38. Cependant, sa quête éperdue (qui, comme souvent dans les entreprises de défense de l'écrivaine martiniquaise, confine à la mystique) de l'*agency* de la colonisée pousse Chow à associer l'insertion forcenée d'une Mayotte Capécia dans les normes de la société coloniale à l'expression d'une stratégie de résistance. L'abandon sans réserve aux rets du patriarcat le plus raciste peut ainsi passer ainsi pour une entreprise de libération aussi audacieuse qu'héroïque.

¹⁵³ *PNMB*, p. 33.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 36.

l'homme blanc. C'est là une tentative individuelle d'échapper à la misère qui participe d'une domination systémique intériorisée par les femmes colonisées. La prégnance d'une telle orientation affective invite à considérer l'entrelacs singulier mis en évidence par Fanon entre l'amour porté au Blanc et la crainte qu'inspire son incontestable autorité. L'agencement familial et nationaliste du monde blanc a installé progressivement le privilège de l'homme occidental, également entendu comme « mari » et comme « seigneur ».

C'est, paradoxalement, sur l'extériorité des colonisés au modèle de la famille européenne que prospère ce patriarcat. Malgré une politique vigoureuse, et même violente, d'imposition du schéma familial chrétien aux Antilles françaises, le complexe d'Œdipe n'a jamais su s'imposer comme participant des fondements de la personnalité des colonisés : « toute névrose, tout comportement anormal, tout éréthisme affectif chez un Antillais, est la résultante de la situation culturelle »¹⁵⁷. La production massive de névrosés n'est, aux Antilles, sous-traitée par aucun foyer-type. La pensée de Fanon se distingue donc sur ce point de celle de Félix Guattari et de Gilles Deleuze, puisqu'elle ne fait état de nul « rabattement des investissements libidinaux-sociaux sur le triangle œdipien » susceptible d'entraîner une « cristallisation de tous les conflits psychiques dans le vase-clos névrotisant parents-moi »¹⁵⁸. Bien au contraire. C'est que l'adoption du modèle familial européen fut aux Antilles un instrument de distinction, ostentatoire bien plus qu'intérieur, qui répondait à un désir qui primait sur tous les autres : celui de se blanchir. La ségrégation interdisant les relations interraciales, c'est en s'appropriant les apparences des codes sociaux occidentaux que, depuis la fin du XIX^e siècle, ont pu s'élaborer les stratégies de lactification.

En adhérant au modèle de la citoyenneté républicaine et de la représentation de la femme respectable, les élites de couleur ont contribué à la stigmatisation d'un groupe qui échouait ou ne pouvait pas intégrer les valeurs proposées pour structurer la société. [...] Elles exprimaient une répulsion qui avait pour finalité de marquer leur différence dans une société qui continuait à être hiérarchisée sur une base raciale : quoique « de couleur », elles s'approchaient de l'idéal-type « blanc ». Cette mise à distance d'un groupe anormal leur permettait aussi d'affirmer leur positionnement social et économique dans le nouvel ordre républicain en brouillant la question de leurs origines familiales. Revendiquer cette distance leur permettait d'effacer une partie de leur propre histoire, de rompre avec un passé d'esclaves où leurs généalogies n'étaient pas toujours « légitimes ».¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 124.

¹⁵⁸ SIBERTIN-BLANC Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010, p. 101.

¹⁵⁹ COTTIAS Myriam, « Un genre colonial ? Mariage et citoyenneté dans les Antilles françaises (XVII^e-XX^e siècles) », in : BERGER Anne Emmanuelle et VARIKAS Eleni (dir.), *Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2011, pp. 67-68.

Il n'y a, selon Fanon, pas eu d'« œdipianisation » aux Antilles. L'adoption d'un familialisme de façade n'a, paradoxalement, rien eu à voir avec la famille : elle a concerné la société coloniale toute entière et était essentiellement tournée vers l'extérieur. Un tel triangle œdipien est d'emblée confronté à l'hétéronomie sociale qui a motivée son adoption et trame son développement. Il fut toujours déjà gros de sa propre désincarcération¹⁶⁰. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il véhicule une compréhension émancipatrice et adéquate du social. Dans cette situation, la tentative d'émancipation de la femme noire est celle d'une émancipation, non de la colonisation, mais de sa propre couleur. Situation génératrice de quasi-névroses qui naissent d'un usage des règles du monde colonial qui ne vise nullement à les remettre en cause, puisqu'ils sont le carburant d'une mécanique de distinction. Mécanique qui, en même temps, permet la répétition de la discrimination de race en consolidant l'hégémonie de l'identité sexuelle et familiale majoritaire. Comme l'a justement écrit Nigel Gibson, « l'intériorisation du complexe d'infériorité agit comme une névrose, mais ses causes sont sociales, économiques, culturelles »¹⁶¹. Mayotte Capécia, la martiniquaise dont Fanon prend les récits pour cible, est l'héritière directe de pratiques de valorisation de soi par la conquête imaginaire de la blancheur, à l'heure où se fissure le tabou de la sexualité interracial. Les épousailles surgissent dans le champ des possibles, peuvent passer pour une virtualité actualisable. Si l'universalisme républicain a fait du mariage une institution nationale qui vise à réguler la filiation et le patrimoine, pour la colonisée, il est surtout l'accès éventuel à une citoyenneté et, partant, à une image de soi, de premier ordre. L'intériorisation dont parle Nigel Gibson doit donc elle-même être ici comprise en son sens le plus littéral : rien ne blanchit plus sûrement que le fait de porter l'enfant d'un Blanc¹⁶² : un futur petit « contractant ».

¹⁶⁰ La formulation guattaro-deleuzienne selon laquelle « le colonisé résiste à l'œdipianisation, et l'œdipianisation tend à se refermer sur lui » ne manque assurément pas d'élégance et, dans une certaine mesure, elle décrit adéquatement la situation à laquelle se réfère Fanon. Les schizo-analystes savent que la famille n'est qu'un milieu forgé par l'économie politique et les rapports sociaux de sexe. Mais ils font sans doute trop grand cas d'une supposée résistance qui, au moins dans le cas antillais, n'est que la conséquence d'une aliénation dont les objets et les enjeux sont simplement différents de ceux du familialisme. Dès lors que l'insoumission à l'Œdipe n'est que la conséquence négative de l'hégémonie d'un dispositif mémoriel raciste, il est nécessaire de déplacer le centre de gravité de l'analyse. Si ce sont les lois coloniales qui poussent les Nègres antillais vers le standard familial et surtout racial majoritaire, ce sont ces mêmes normes qui leur en barrent l'accès. Cette soustraction au familialisme n'est elle-même qu'un moyen de les précipiter dans les bras d'autres procédures de pouvoir et d'autres types de violence qui ne doivent pas grand-chose à l'œdipianisation. L'idée qui sous-tend l'argument de *L'Anti-Œdipe* est que les métropoles coloniales ont essayé d'exporter leurs propres modèles, là où les colonies furent en réalité les laboratoires où de nouvelles rationalités politiques furent élaborées, impliquant ainsi des conceptualisations jusque là inédites des espaces familiaux et sexuels. DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 199.

¹⁶¹ GIBSON Nigel C., *Fanon, op. cit.*, p. 52.

¹⁶² *PNMB*, p. 42.

La situation algérienne, analysée dans *L'An V*, montre une autre face de la structuration coloniale des rapports intersexuels, puisqu'on y assiste littéralement à un « siège des femmes »¹⁶³. Commentant Fanon, Christine Delphy écrit : « Il est logique que le colonisateur veuille déposséder les hommes indigènes de leur possession la plus précieuse, la dernière qui leur reste aussi, les femmes »¹⁶⁴. Elle pose donc la question de l'appropriation individuelle ou collective de la femme indigène, celle des coups de force et des stratégies au moyen desquels les colons français visent à « mettre cette femme [algérienne] à portée de soi, [...] en faire un éventuel objet de possession »¹⁶⁵, préparer la prise du corps. Fanon se livre à une application rigoureuse de la thèse de la conjointe déshumanisation du colonisé et du colonisateur qu'avancait Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* :

L'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend ; [...] le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête*.¹⁶⁶

Dans la perspective du colon, une dimension particulière du mode d'exister des femmes algériennes capte toute l'attention, qui se révélera un important carrefour des stratégies de domination comme de résistance : il s'agit du *haïk*, du voile. « Pour le touriste et l'étranger, le voile *délimite* à la fois la société algérienne et sa composante féminine. »¹⁶⁷ La femme voilée spatialise. Elle excède de beaucoup le simple statut d'indigène vêtue d'une tenue propre à ses traditions culturelles, puisqu'elle est un élément déterminant de la définition de la territorialité coloniale. Et ce à deux niveaux : elle trace à la fois les séparations entre les deux sociétés (pour le colon) et, à l'intérieur même du monde indigène (pour tous les hommes), entre public et privé. Fanon montre que les violences et les pratiques de pouvoir qui s'exercent sur ces femmes ne sont pas systématisées, qu'elles ne procèdent pas de quelque complot, mais qu'elles convergent en tant qu'elles se soutiennent d'une même représentation de la femme voilée comme frontière incorporée qu'il faut faire céder. Cette oppression, Fanon ne la définit pas comme le pur produit d'une violence masculine, ce qui, comme l'a montré Chandra Talpade Mohanty, fixe les femmes « dans le statut "d'objets-qui-se-défendent" [et] fige les

¹⁶³ *L'An V*, p. 20.

¹⁶⁴ DELPHY Christine, « Race, caste et genre en France » (2005), *Classer, dominer. Qui sont les "autres" ?*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 143.

¹⁶⁵ *L'An V*, p. 26.

¹⁶⁶ CESAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme* (1955), Paris, Présence Africaine, 2004, p. 21, italiques dans l'original.

¹⁶⁷ *L'An V*, pp. 17-18, italiques ajoutées.

hommes dans celui de “sujets-qui-commettent-les-actes-de-violence” »¹⁶⁸. Toutefois, contrairement à l’option que suggère la théoricienne féministe, Fanon recourt à une sorte de stratégie d’« hyperbolisation » de la violence coloniale. Si elle n’est pas spécifiquement portée par les hommes, ce n’est pas parce que son champ d’effectivité est plus localisé, mais parce qu’il est plus large. Il décrit ainsi une série d’exactions propres au colonialisme algérien, qui s’incarnent différemment en fonction du genre des colons qui les prennent en charge. La situation de l’homme blanc ou de la femme blanche est définie par un certain nombre de possibilités pragmatiques, et leurs attitudes par rapport au voile en sont un révélateur sur lequel insiste Fanon.

Il s’agissait d’attribuer aux hommes arabes la responsabilité du terrible sort des femmes indigènes, tout en prouvant que le colonisateur était incapable de défier l’homme indigène dans la sphère domestique. C’est là précisément que les femmes françaises pouvaient tenir leur rôle : tout comme Auclert l’avait préconisé quarante ans plus tôt, il s’agissait de montrer à la métropole qu’elles étaient plus aptes que les hommes à transmettre l’œuvre civilisatrice.¹⁶⁹

La logique patriarcale fondée sur l’exclusion des femmes de la société civile, et notamment du travail salarié, est une incitation objective au mariage et, plus largement, au repli dans la sphère du « privé »¹⁷⁰. Les femmes de la bourgeoisie blanche se voient ainsi assigner une tâche bien spécifique, conforme à leurs attributs. Afin de faire la démonstration de leur propre utilité dans la politique coloniale, ces femmes vont tâcher de couler leurs propres actions dans le moule de l’éternel féminin qu’elles tâchent de promouvoir. C’est ainsi que « des meutes d’assistantes sociales et d’animatrices d’œuvres de bienfaisance se ruent sur les quartiers arabes »¹⁷¹. Une nouvelle fois, l’humanité européenne et bourgeoise est en même temps un moyen et une fin. Fanon décrit bien les « attitudes structurellement ambivalentes » qui sous-tendent cette stratégie éminemment paradoxale et pathogène, non seulement pour les colonisées mais également pour ces femmes qui se veulent les thuriféraires du progrès des mœurs. Ces propagandistes, en effet, ne redoutent rien moins que leur propre succès. Horrifiées par le voile, elles le sont encore davantage par l’audace d’algériennes dévoilées, aux gestes trop lestes, trop libres. « Frustrées devant le voile, elles éprouvent une impression analogue devant le visage découvert, ce corps audacieux, sans gaucherie, sans hésitation,

¹⁶⁸ MOHANTY Chandra Talpade, « Sous le regard de l’Occident : recherche féministe et discours colonial » (1984), in : DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, op. cit.*, p. 158.

¹⁶⁹ BOGGIO ÉWANJE-ÉPÉE Félix et MAGLIANI-BELKACEM Stella, *Les Féministes blanches et l’empire*, Paris, La Fabrique, 2012, pp. 20-21.

¹⁷⁰ Cf. DELPHY Christine, *L’Ennemi principal I. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2009.

¹⁷¹ *L’An V*, p. 20.

carrément offensif. »¹⁷² Cette frustration se métamorphose bien vite en une agressivité dont le lacanien sait sans peine divulguer le chiffre : « L'agressivité se déclenche chez le sujet lorsqu'un autre sujet, à travers qui le premier croit ou jouit, agit de telle sorte qu'il dérange le fonctionnement de la relation transférentielle. »¹⁷³ La croyance de l'Européenne dans l'œuvre civilisatrice réside en la supposée croyance de l'Algérienne en l'incommensurabilité de cette civilisation vers laquelle elle devrait tendre indéfiniment, mais sans résultat.

La satisfaction de diriger l'évolution, de corriger les fautes de la dévoilée est non seulement retirée à l'Européenne, mais elle se sent mise en danger sur le plan de la coquetterie, de l'élégance, voire de la concurrence par cette... novice muée en professionnelle, catéchumène transformée en propagandiste, la femme algérienne met en question l'Européenne. Cette dernière n'a d'autre ressource que de rejoindre l'Algérien qui avait avec férocité, rejeté les dévoilées dans le camp du mal et de la dépravation. « Décidément, diront les Européennes, ces femmes dévoilées sont tout de même des amORAles et des dévergondées. » L'intégration, pour être réussie, semble bien devoir n'être qu'un paternalisme continué, accepté.¹⁷⁴

Qu'il soit européen ou africain, la colonialiste est toujours du côté du patriarcat. Elle n'attend qu'une chose de sa « novice » : qu'elle change de propriétaire. Ainsi, si elle entend s'attirer ses grâces, la femme algérienne ne doit jamais interrompre le transfert dans lequel l'Européenne est engagée. Et pour ce faire, il lui faut se tenir dans une situation d'acculturation perpétuelle, de perte de soi interminable. Son ancienne mémoire culturelle doit agoniser en elle, sans que jamais nulle conduite nouvelle ne menace de naître. Ignorante éternelle, à jamais à l'école du colonialisme. L'émancipation n'est ici nullement le but réellement poursuivi, puisque le changement effectif d'*ethos* chez l'Algérienne déconcerte, agace, provoque la colère. La femme indigène est plutôt un support pour la croyance partagée en la réalité de la civilisation blanche. C'est pourquoi l'idée de mission civilisatrice est si fondamentale : elle exprime le fait que la civilisation ne peut exister qu'en tant que performance. La civilisation s'autoproduit en tant qu'elle est une mission, c'est-à-dire une tâche de communication et de développement de la modernité. « L'épistémologie sexuelle occidentale est instrumentalisée pour signifier "la modernité" reléguant en conséquence d'autres types de rationalisation du domaine sexuel à la "pré-modernité". »¹⁷⁵ Un front de

¹⁷² *L'An V*, p. 26.

¹⁷³ ŽIZEK Slavoj, « Le Sujet interpassif », *La Subjectivité à venir. Essais critiques*, Paris, Flammarion, 2004, p. 31.

¹⁷⁴ *L'An V*, pp. 26-27.

¹⁷⁵ CERVILLE Maxime et REES-ROBERTS Nick, *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*, Paris, Armand Colin/INA, 2010, p. 40.

modernisation sexuel est ainsi nécessaire, et le franchissement de l'espace privé aux fins de le transformer devient, au même titre que le travail ou la propriété, un champ d'action privilégié pour justifier l'entreprise de la France outre-mer.

Ainsi les cérémonies de dévoilement des algériennes, parades artificieuses, visent à signifier l'érosion des résistances de la société colonisée. Leur transition vers la modernité, c'est-à-dire leur inféodation à la tutelle coloniale française, est lourdement signifiée. Aux yeux du mâle Européen, la mise en scène de telles démonstrations exprime en outre certaines significations libidinales particulières, sur lesquelles s'attarde Fanon.

C'est ainsi que le viol de la femme algérienne dans un rêve d'Européen est toujours précédé de la déchirure du voile. On assiste là à une double défloration. [...] Avec la femme algérienne, il n'y a pas de conquête progressive, révélation réciproque, mais d'emblée, avec le maximum de violence, possession, viol, quasi-meurtre. L'acte revêt une brutalité et un sadisme paranévrotiques même chez l'Européen normal. Cette brutalité et ce sadisme sont d'ailleurs soulignés par l'attitude apeurée de l'Algérienne. Dans le rêve, la femme-victime crie, se débat telle une biche et, défaillante, évanouie, est pénétrée, écartelée.¹⁷⁶

L'idée d'une propriété collective des femmes par les hommes, qui participe des engagements ontologiques ordinaires des hommes qui ont grandi au sein des sociétés profondément structurées par le patriarcat¹⁷⁷, trouve ici une actualisation des plus brutales. Cet usage fanonien du matériel onirique des colons montre un aspect de sa méthode déjà entrevu : le littéralisme. « Les fantasmes sont *réels* »¹⁷⁸ pour Fanon. La violence structurelle de la situation coloniale et qui se manifeste dans les songes des occupants rejoue l'histoire de la conquête de l'ancienne Régence, prise à l'Empire Ottoman en 1830 : « l'irruption des troupes dans les villages, la confiscation des biens et le viol des femmes, la mise à sac d'un pays »¹⁷⁹. C'est dans de tels rêves que le colon est le plus fidèle au projet dont il est le fruit et l'instrument, et dans lequel il a été installé à la faveur d'un dispositif mémoriel qui a entretenu cette vivante mémoire de l'appropriation. La violence inaugurale de la conquête n'a de cesse de hanter l'expérience quotidienne. Tocqueville est rejoué. Ainsi qu'on n'étudie guère les

¹⁷⁶ *L'An V*, p. 28.

¹⁷⁷ GUILLAUMIN Colette, « Pratique du pouvoir et idée de nature (1) l'appropriation des femmes », in : *Questions Féministes*, n° 2, Paris, Antipodes, 1978.

¹⁷⁸ DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF, 2008, p. 104, italiques dans l'original. Ce sont Guattari et Deleuze qui, les premiers, ont pointé ce branchement sans médiation des rêves et fantasmes sur le monde et la politique concrets découvert par Fanon. DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 115. Ce littéralisme, solidaire d'une volonté de réinscrire dans l'histoire les structures psychiques, est déjà à l'œuvre dans *Peau noire, masques blancs*. Les analyses que Fanon livre de l'image du Nègre, toujours associée à la sexualité, procèdent d'un imaginaire racial qui lui est spécifique, et nullement de fantasmes infantiles invariants. Le Juif, par contraste, est tissé d'autres images, qui font plus volontiers signe vers le vil métal que vers le pénis turgescent.

¹⁷⁹ *L'An V*, p. 27.

sauvages que les armes à la main, le désir sexuel doit être une opération violente et tendre vers la démolition physique de son objet. Cette polémologie du rapport sexuel entre l'homme blanc et la femme de couleur avait été dégagée dès *Peau noire, masques blancs* :

Le Blanc étant le maître, et plus simplement le mâle, peut se payer le luxe de coucher avec beaucoup de femmes. Mais une Blanche qui accepte un Noir, cela prend automatiquement un aspect romantique. Il y a don et non pas viol. [...] Quand un soldat des troupes conquérantes couchait avec une jeune Malgache, il n'y avait sans doute de sa part aucun respect de l'altérité. Les conflits raciaux ne sont pas venus après, ils ont coexisté. Le fait que des colons algériens couchent avec leur petite bonne de quatorze ans ne prouve aucune l'absence de conflits raciaux en Algérie.¹⁸⁰

La sexualité est l'une des voies par lesquelles le conflit de race vient au jour. Le ton ironique de Fanon, qui s'explique par la controverse qu'il mène dans ce passage avec Octave Mannoni, contribue à faire entendre que, dans le domaine sexuel aussi, l'exception tend à devenir la règle. « Coucher » avec une indigène et la violer sont dès lors deux notions rigoureusement coextensives. La terreur est un mode d'accès ordinaire à la couche de la femme désirée. La colonisation de l'intime n'est, avant tout, pas celle de l'âme : c'est celle du vagin. Comme l'avait bien vu Gayatri Spivak, le « viol collectif perpétré par les conquérants est une célébration métonymique de l'acquisition territoriale »¹⁸¹. Le voile déchiré, l'indigène conquise, éreintée, une frontière est tombée. La prise de terres n'est effective que dès lors qu'elle s'accompagne des privilèges de la soumission des populations dont l'acte sexuel forcé est toujours l'un des plus spectaculaires et les plus prisés.

Il faut enfin préciser que pour Fanon, cette prise des corps des femmes est l'amplification d'une réalité précoloniale déjà fortement marquée par le patriarcat, mais dont certains interstices laissent le champ libre à une part de puissance d'agir, une remise en cause subtile et momentanée de rapports hiérarchiques établis. Certaines notes ethnographiques, manuscrites et non datées, en témoignent, qui traitent la vie quotidienne dans les communautés rurales algériennes :

La femme est la servante que l'on apprécie et la mère que l'on consulte. La femme est aussi l'être qui est étranger à l'origine, et que l'on a introduit sous son toit. C'est l'être qui représente le Monde, les autres, l'inconnu. Sa situation est ambiguë : d'une part c'est celle qui est soumise, et de l'autre c'est celle qui fait échec au pouvoir de l'homme. La femme participe de l'occulte, elle est en relation avec un monde qui

¹⁸⁰ *PNMB*, p. 37.

¹⁸¹ SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* (1988), trad. Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 91.

déroute l'homme, elle connaît bien les secrets, aussi faut-il la ménager. L'homme redoute sa servante ; la femme trouve ainsi sa revanche.¹⁸²

La femme dispose d'un faisceau de connaissances que les hommes redoutent, puisqu'ils les méconnaissent. Du fait de ces savoirs, qui cristallisent les techniques de résistance des Algériennes à leur asservissement par les hommes de leur communauté, le patriarcat traditionnel devenait tolérable. Certes, cette acceptabilité n'était pas sa moindre perfidie, mais avec régime colonial, le patriarcat désormais pris en charge par la hiérarchisation coloniale des races se fait, quant à lui, proprement intolérable, qui ne laisse plus aucune place aux stratégies « micro-politiques » des femmes algériennes. L'incommensurabilité des savoirs vernaculaires avec le front de modernisation sexuel porté par le colonialisme rend caduque l'ancien scénario des jeux de pouvoir. Bien au contraire, les anciens instruments émancipateurs deviennent des justifications à l'intensification de la violence coloniale et la magie féminine se transforme en indice de l'arriération mentale des membres de la communauté qui appelle une réforme intellectuelle et morale sévère.

Au Maghreb comme aux Antilles, la sexualité et le sentiment amoureux sont des problèmes profondément embrassés par la politique. Ils concernent le monde, s'y répandent. L'ampleur de la violence sexuelle dont est porteur le colonialisme a pour principal effet d'amoindrir considérablement l'importance et la valeur des « micro-résistances » (sans pouvoir en oblitérer la prolifération) qu'opposent les femmes aux hommes qui s'efforcent de se les approprier. En proposant les descriptions de deux moments et de deux lieux emblématiques de l'histoire coloniale française, Fanon permet d'envisager à nouveaux frais le lien qui tisse ensemble les vies des colonisées et celles des colons. L'impasse d'un monde colonial où la violence précipite les femmes indigènes vers un espace privé sans cesse rompu propose pour seule issue l'opérateur même de cette violence. Il faut « changer de camp », même si c'est en dernière instance impossible. Là est l'inauthenticité du rapport amoureux : ce n'est pas un concept moral, mais la description d'une situation où, tant que l'on demeure dans une logique non révolutionnaire, l'acceptation sans réserve des règles du patriarcat colonialiste est la seule « échappatoire » à sa propre stratégie d'éreintement, puisque les modes traditionnels de résistance perdent leur efficacité. La femme arabe ou noire ne peut croire qu'elle peut, qu'elle va devenir blanche, mais elle est tenue d'agir comme s'il lui était

¹⁸² FANON Frantz, « La vie quotidienne dans les douars », non daté, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), FNN 1.1, pp. 6-7.

possible de le croire. Là est l'inauthenticité : dans la corrélation de forces inégalitaire qui lie la colonisée au colon.

La biopolitique dans ses limites

Selon Fanon, la sexualité n'est pas plus un acte gratuit qu'une nécessité biologique ou qu'un ensemble de pratiques qui relèveraient de l'intimité des individus. La signification et le but de l'acte sexuel se tiennent toujours en dehors de lui ; les investissements libidinaux reconfigurent le monde. Mais ils sont, eux-aussi, surdéterminés par l'environnement social au sein duquel ils prennent place, en fonction de ce que Fanon appelle une « sociogénie ». Par cette déclosion du cadre individuel et familial, le psychiatre martiniquais entend proposer une compréhension extensive et située de la production de la personnalité, notamment sexuelle, du colonisé. Il examine deux zones de contact : les Antilles françaises et l'Algérie. Le premier espace sera pour Fanon l'occasion d'exposer sa conception du complexe d'infériorité qui, chez le Nègre, tient lieu de complexe d'Œdipe. Le second lui permettra de fournir un exemple de structuration du monde par une violence sexuelle multidimensionnelle, et surtout les effets de ce contexte sur les comportements des colons eux-mêmes.

Aux Antilles, Fanon décrit un modèle familial européen profondément étatisé et nationalisé. Les Nègres, étrangers à ce modèle, en sont explicitement exclus. Pour entrer dans le réseau d'échange sexuel légitime, connecté à ce familialisme racialisé, il est indispensable de se blanchir. On assiste ainsi à une sorte de sexage inconscient et ethnicisé, où l'appropriation du corps de la femme noire par le Blanc est vécue conjointement par cette dernière comme une émancipation de sa propre ascendance et de sa propre appartenance de classe. Dans l'Algérie colonisée, par contre, les femmes sont plus directement prises pour cible par des démonstrations de force. Les françaises les prennent à parti, les tenant pour des véhicules possibles de l'« émancipation » assujettissante qu'elles prônent. Mais elles sont également l'objet du désir sexuel violent des colons mâles, dont l'histoire et la mémoire sont tissées de récits qui mettent en scène la domination sexuelle des populations colonisées.

L'idée fanonienne de sociogénie est ainsi le fruit d'une analyse de la nature génotechnique des politiques sexuelles coloniales, toujours inféodées à l'impératif d'une reproduction raciale conforme à des standards nationaux supposément consensuels. Dans les cas deux cas qu'analyse Fanon, le paradigme de l'autoréférentialité, selon lequel l'administration coloniale doit prendre à bras le corps et sans restriction la vie (y compris privée) des colonisés, trouve des champs d'application nouveaux. Dès lors s'impose l'examen de l'hypothèse selon laquelle la politisation du sexe en régime colonial procède d'une gestion

plus globale des populations, de la reproduction de leur vie biologique et, plus généralement, de leurs modes de vie. En colonie, le corps de l'individu fait toujours signe vers le collectif dont il est issu et, par conséquent, agir sur l'individu c'est agir sur la multitude racisée.

Un recours au paradigme foucauldien du « biopouvoir », né lui aussi du constat du lien entre les problématiques d'une science de la sexualité et d'une étude rationnelle des populations peut, dès lors, passer pour un outil d'analyse à même de rendre compte des politiques coloniales. Le philosophe français a, en effet, thématiqué le moment d'émergence de la problématique populationnelle dans la pensée et la pratique politique, c'est-à-dire l'apparition de la prise en compte de la vie même de la communauté. La vie, pour Foucault, n'est ainsi pas tant une chose qu'un enjeu scientifique, social, économique, gouvernemental. Ses ouvrages, cours et essais des années 1970 convergent vers cette conclusion transversale à différents domaines, dont celui de la sexualité est sans doute le plus emblématique :

L'implantation des perversions est un effet-instrument : c'est par l'isolement, l'intensification et la consolidation des sexualités périphériques que les relations du pouvoir au sexe et au plaisir se ramifient, se multiplient, arpentent les corps et pénètrent les conduites.¹⁸³

Il convient de clarifier cette notion d'effet-instrument. Ces pouvoirs sont des *effets* parce qu'ils sont le fruit de la spécification, qui est le fait de l'action de savoirs. Ils sont tributaires d'un classement des modes de vie, d'une valorisation de certains d'entre eux par rapport à d'autres et ainsi, prennent place dans l'économie de relations différentielles. Ce classement prend, ici, la forme d'une « pathologisation ». Mais il s'agit en même temps d'*instruments*, parce que cette spécification va permettre une saisie active de ces modes de vie par des pouvoirs, c'est-à-dire des productions de conduites, en vue d'objectifs déterminés. La valorisation préalable commande la nature des interventions que les hygiénistes, les médecins, etc. vont mettre en œuvre sur les groupes d'individus. En somme ces effets-instruments sont le lieu de l'union entre savoirs et pouvoirs, mais aussi celui où apparaît le problème de la vie, concept qui ouvre la porte aux valorisations positives et négatives permettant d'orienter affectivement et intellectuellement les conduites. La vie existe en tant qu'elle est prise dans la trame de ces effets-instruments, qu'elle trouve sa place dans les grilles qu'ils mettent en place. Il faut donc coupler cette notion à celle de « dispositifs », au moins si l'on suit l'interprétation qu'en donne Giorgio Agamben, selon laquelle il y aurait « une partition massive de l'être en deux grands ensembles ou classes : d'une part les êtres vivants (ou les substances), de l'autre

¹⁸³ FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 66.

les dispositifs à l'intérieur desquels ils ne cessent d'être saisis »¹⁸⁴. Cette pénétration des corps par les pouvoirs décrite par Foucault est exactement ce qu'il va appeler « biopouvoirs ».

D'un point de vue historique, il situe leur apparition au XVII^e siècle, au moment de l'éclipse de la souveraineté qu'il diagnostique. Ces biopouvoirs, *La Volonté de savoir* les décline en deux sous-catégories. La première consiste à déterminer le corps comme une machine à dresser, intégrer, contrôler : ce pôle est celui des « disciplines : anatomo-politique des corps humains ». La seconde s'intéresse au corps biologique, au vivant, et procède par « contrôles régulateurs » : il s'agit d'une « bio-politique de la population »¹⁸⁵. Ainsi, la biopolitique constitue le type déterminé de biopouvoir qui s'intéresse aux populations. Le temps de la biopolitique est celui où la vie des hommes acquiert un statut prioritaire dans le champ de leurs préoccupations, ce qui va se manifester par la prescription de certains types de comportements. L'événement saillant qui accompagne la montée du souci bourgeois pour la santé et l'hygiène est, de fait, une nouvelle façon d'agir sur les conduites où la coercition n'occupe plus une place prépondérante, mais où c'est la définition scientifique et la qualification médicale des rapports entre le vivant et son milieu qui permettent d'infléchir les actions des populations. « Le risque d'une société qui décide en silence de "ce que vaut la vie" est le risque d'une société dont les institutions prescrivent *comment* il faut vivre. Ce sur quoi insiste Foucault, c'est cette dimension de fabrication des conduites de vie »¹⁸⁶, a raison d'écrire Muriel Combes.

Foucault se fonde sur ce paradigme pour proposer une analyse de la question de la race et du racisme, ce dernier étant défini, dans sa version étatisée, comme « le moyen d'introduire [...], dans ce domaine de la vie que le pouvoir a pris en charge, une coupure : la coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir »¹⁸⁷. Foucault détermine ainsi une double fonction du racisme, qui d'une part segmente les vivants et d'autre part intègre à cette segmentation une dimension polémologique dont serait porteuse la vie même. L'invention du racisme aurait donc d'emblée une charge belliqueuse. Sa fonction serait d'introduire une opposition guerrière entre différentes formes de vie. La race permet alors de désigner des ennemis politiques comme des menaces biologiques qui pèsent sur la population, fournissant donc une légitimation à la massification des meurtres, aux génocides. Cette légitimation passe ainsi par

¹⁸⁴ AGAMBEN Giorgio, *Qu'est ce qu'un dispositif* (2006), trad. Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2007, p. 30.

¹⁸⁵ FOUCAULT Michel, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 183.

¹⁸⁶ COMBES Muriel, *La Vie inséparée. Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Paris, Dittmar, 2011, p.117, italiques dans l'original.

¹⁸⁷ FOUCAULT Michel, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 227.

l'invocation des besoins relatifs à la préservation ou la régénération vitale de son propre peuple qui, *de facto*, est également un camp.

Outre la question méthodologique que pose le fait que, comme l'a bien vu Ann Laura Stoler, Foucault « lie racisme et technologies de la sexualité directement au biopouvoir sans explicitement lier racisme et sexualité entre eux »¹⁸⁸, sa définition du racisme frappe également par sa spécificité. Elle introduit en effet ce qu'on pourrait appeler une *téléologie génocidaire* qui fait de l'extermination de masse la conséquence nécessaire de la catégorisation des races. Pourtant, la dévalorisation de certaines vies, de certaines formes d'humanité, ne coïncide pas nécessairement avec une mise à mort massive virtuelle, et le XIX^e siècle est également celui d'un autre investissement étatique de la pensée et du vocabulaire vitaliste. « Si l'on préfère la vie à la mort, on doit préférer la civilisation à la barbarie. Nulle peuplade dorénavant n'aura le droit de rester barbare à côté des nations civilisées »¹⁸⁹ écrit en 1831 le poète Alfred de Vigny. Nonobstant la vigueur de cette rhétorique, elle n'entend susciter aucun holocauste ni ne déclencher aucune éradication ; c'est au contraire un plaidoyer pour l'éducation des races dégénérées. La violence consécutive à la mise en œuvre concrète d'un tel projet n'est certes nullement à minimiser. Cependant, il convient de souligner que la négligence foucauldienne des relations « entre le biopouvoir bourgeois et les taxinomies coloniales »¹⁹⁰ conduit le philosophe à formuler un concept de race si peu inclusif au regard de l'histoire du racisme que sa pertinence peut légitimement être mise en question. En effet, sa théorie biopolitique ne tient aucun compte de ce qu'Achille Mbembe appelle ironiquement la colonisation « bergsonienne » :

Dans la tradition bergsonienne du colonialisme, le rapport de familiarité et de domestication ne se substitue pas au rapport de servitude. Il en est la condition. À travers le rapport de domestication, le maître conduit la bête à une expérience telle qu'au bout du compte, l'animal, tout en restant qui il est, c'est-à-dire autre que l'homme, entre néanmoins réellement dans le-monde-pour-son-maître.¹⁹¹

Il est clair, lorsque Foucault indique que le « racisme va se développer *primo* avec la colonisation, c'est-à-dire avec le génocide colonisateur »¹⁹², que non seulement il renonce à

¹⁸⁸ STOLER Ann Laura, *Race and the education of desire*, op. cit., p. 35. Ce qui, on l'a vu précédemment, aurait eu pour cause de remettre en cause la distinction entre individus et population de façon plus marquée que ne le font les bémols et correctifs que s'autorise Foucault lui-même.

¹⁸⁹ DE VIGNY Alfred, « Critique des anecdotes historiques et politiques sur Alger de Jean-Toussaint de Merle » (1831), cité in : BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise, *La République coloniale*, op. cit., p. 87.

¹⁹⁰ STOLER Ann Laura, *Race and the education of desire*, op. cit., p. 97.

¹⁹¹ MBEMBE Achille, *De La Postcolonie*, op. cit., p. 45.

¹⁹² FOUCAULT Michel, « Il faut défendre la société », op. cit., p. 229.

s'interroger sur la spécificité des techniques de pouvoir mises en œuvre à un moment politique possiblement libre de la téléologie génocidaire qui est l'horizon de son analyse, mais également qu'il est résolu à les rabattre sur des analogies et des concepts qui ne sont que des décalques impropres et hasardeux d'autres situations historiques. Dès lors, plus question de s'interroger sur les spécificités des conduites de vie, sur les attitudes face à la mort, dans la mort, après la mort. Faisant sienne cette conception, Foucault sape lui-même un pan décisif de ses ambitions. Si un prurit génocidaire a incontestablement marqué le développement de la pensée colonialiste¹⁹³, il est fautif de l'hypostasier au point d'en faire le trait essentiel de l'époque des « missions civilisatrices ». On connaît le discours que prononça en 1876 le roi des Belges Léopold II, à l'occasion de l'ouverture de la Conférence de géographie de Bruxelles :

Ouvrir à la civilisation la seule partie du globe où elle n'a pas encore pénétré, percer les ténèbres qui enveloppent les populations entières, c'est si j'ose le dire, une croisade digne de ce siècle de progrès. Il s'agit de planter l'étendard de la civilisation sur le sol de l'Afrique centrale et de lutter contre la traite des esclaves.

Il n'est évidemment pas impossible de taxer de justification trompeuse ou mensongère une telle déclaration de principe, d'autant qu'elle annonçait la naissance d'un des régimes coloniaux les plus brutaux et les plus meurtriers du continent noir¹⁹⁴. Mais alors, on sacrifierait à un intentionnalisme dont Foucault lui-même s'est, à raison, toujours gardé. Il n'y a, dans les projets coloniaux de la fin du XIX^e siècle (et l'on trouverait dans les discours d'un Jules Ferry de quoi confirmer cette thèse), nulle contradiction entre la mise en œuvre d'une violence souveraine intense et celle d'un projet explicite d'élévation intellectuelle et morale des peuples. Le paradoxe du moment du second impérialisme colonial moderne est précisément celui du voisinage et du dialogue ininterrompu entre discipline meurtrière et expansion proclamée de la « civilisation ». Ce qui force à congédier l'idée d'une téléologie génocidaire aux colonies, c'est le fait que, de l'autoréférentialité du pouvoir colonial et du projet d'éducation que l'impérialisme français se fit fort de promouvoir, aucun n'a jamais affirmé quelque caractère nécessaire à la systématisation du meurtre. Or, pour Foucault, s'il n'y a pas de génocide, *a minima* virtuel, il n'y pas de racisme. Paradoxalement, son paradigme interdit de penser la quotidienneté ou l'ordinaire de la violence raciste, c'est-à-dire

¹⁹³ Cf. LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Coloniser, Exterminer, op. cit.*, pp. 134-135.

¹⁹⁴ M'BOKOLO Elikia, « Afrique centrale : le temps des massacres », in : FERRO Marc (dir.), *Le Livre noir du colonialisme, op. cit.*

la spécificité coloniale. La colonisation fut souvent décrite comme l'installation d'un état de guerre permanent, qui s'est caractérisé par une profonde dissymétrie, et notamment une considérable inégalité des moyens techniques. Cette définition est elle-même imparfaite, mais elle est suffisante pour rappeler que si toute guerre est assurément meurtrière, toute guerre n'est pas pour autant assimilable au génocide. À la différence du système exterminateur nazi, le massacre des colonisés est pour l'essentiel, aux yeux du potentat colonial, une affaire de peu d'importance. Généralement, l'extermination ne revêt pas le caractère d'un projet, ni même d'un véritable enjeu. C'est ce qu'indiquait déjà, à fort juste titre, une remarque inaugurale de *L'Impérialisme* de Hannah Arendt : la route de l'enfer peut très bien n'être pavée d'*aucune intention du tout*¹⁹⁵. Le questionnement à initier aurait alors précisément à s'adresser à cette absence de volonté du colon et l'indifférence à la distinction entre vie et mort qui en procède¹⁹⁶.

Le modèle ou, plus justement, l'espace problématique que trace la notion de biopolitique ne s'arrête pas à Michel Foucault, puisqu'il a été repris et infléchi par de nombreux théoriciens, dont le plus important est sans doute le philosophe italien Giorgio Agamben. Sa théorie présente l'avantage d'approcher de la question de l'effacement de la distinction entre mort et vie. La particularité de sa pensée réside dans sa tentative de transcender l'approche foucauldienne qui procédait par contextualisations et par séquençages historiques, pour proposer de la biopolitique une interprétation transhistorique.

L'*Homo sacer* et le camp de concentration, le « musulman » et l'état d'exception – comme plus récemment l'*oikonomia* trinitaire et les acclamations – ne sont pas des hypothèses par lesquelles j'entendais expliquer la modernité en la ramenant à quelque chose comme une cause ou une origine historique. Au contraire, comme leur multiplicité même aurait pu le laisser entendre, il s'agissait chaque fois de *paradigmes* ; et leur objectif était de rendre intelligible une série de phénomènes, dont la parenté avait échappé ou pouvait échapper au regard de l'historien.¹⁹⁷

La notion de « paradigme », qui définit les différents concepts qu'Agamben énumère ici, dit beaucoup de son ambition et de sa méthode et doit être plus amplement expliquée. Elle

¹⁹⁵ ARENDT Hannah, *L'Impérialisme* (1951), trad. Martine Leiris et Hélène Frappat, Paris, Seuil, 2002, pp. 8-9.

¹⁹⁶ Ce problème peut également se formuler dans les termes d'Étienne Balibar. Foucault assimile le racisme à ce que Balibar qualifie de « violence ultra subjective » : brutalité se définissant à partir d'un mal qui doit être éradiqué, dont certains individus seraient porteurs. Ce faisant, il néglige la violence « ultra-objective », celle de la négligence absolue, qui tient les individus pour dénués de valeur et d'importance en les abandonnant à leur sort. Cf. BALIBAR Étienne, *Violence et Civilité*. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique, Paris, Galilée, 2010, p. 86.

¹⁹⁷ AGAMBEN Giorgio, *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. Joël Gayraud, Paris, Vrin, 2009, p. 35, « paradigmes » n'est pas en italiques dans l'original.

est conçue au croisement de l'épistémologie de Thomas S. Kuhn et de la conception des *Pathosformeln* de l'historien d'art Aby Warburg : « hybrides d'archétype et de phénomène, d'apparition première et de répétition »¹⁹⁸. Un paradigme, en ce sens, est une image ou un concept singulier susceptible d'être déterritorialisé, reterritorialisé, et de fonctionner à l'identique au-delà de ses coordonnées socio-historiques, dès lors tenues pour contingentes. Agamben emprunte à Warburg une méthode selon laquelle « l'interprétation du problème historique devient, par là même, un “diagnostic” de l'homme occidental luttant pour guérir de ses contradictions et pour trouver, entre l'ancien et le nouveau, sa propre demeure vitale »¹⁹⁹. De ce point de vue, si l'*homo sacer*, cet homme condamné à pouvoir se faire tuer sans représailles, est une figure du droit romain, il est aussi, et au même titre, une figure caractéristique de l'époque contemporaine : il n'est attaché à aucune époque spécifique, et pas même au moment de son apparition, de sa naissance supposée. Le paradigme annule la différence entre général et particulier : il crée un lien qui va du singulier au singulier, au-delà des coordonnées spatio-temporelles. Le paradigme est l'exemple général d'une règle qu'on ne saurait être capable de formuler *a priori*²⁰⁰.

La théorie agambénienne du biopouvoir est celle de la transformation de la vie politique en « vie nue », c'est-à-dire, dans un lexique qu'il emprunte à Aristote et à ses continuateurs scolastiques, du *bios politikos* en *zoé*, en vie animale. Le *bios*, ou forme-de-vie, est défini en des termes qui évoquent le *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, et plus précisément son concept de *Dasein* pour lequel, il y va dans son être de son être même. Il s'agit en effet d'« une vie pour laquelle, dans sa manière de vivre, il y va de la vie même et, dans son vivre, de son mode de vie ». Mais Agamben ajoute que « les actes et les processus du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des *possibilités* de vie, toujours et avant tout des puissances »²⁰¹. Il faut penser les individus comme des étants qui ne se dirigent pas vers leur mort comme vers un achèvement, mais qui deviennent au contraire de plus en plus inachevés ; des puissances qui ne s'épuisent pas dans leur passage à l'acte. Le *Dasein* qu'Agamben appelle forme-de-vie excède toujours ses propres productions.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹⁹ AGAMBEN Giorgio, « Aby Warburg et la science sans nom » (1984), *Image et mémoire*, Paris, Hoëbeke, 1998, p. 19. S'inspirant de Walter Benjamin qui déclarait emprunter à Carl Schmitt sa méthode de la *Théologie politique* en la faisant passer de la philosophie de l'État à celle de l'art, Agamben opère la translation inverse en déportant la méthode de Warburg de la philosophie de l'art vers la théorie politique et sociale. Mais, comme cette citation l'indique, c'est l'homme *occidental* qui demeure au centre des préoccupations de Warburg comme d'Agamben. On verra toute l'importance de ce parti pris.

²⁰⁰ AGAMBEN Giorgio, *Signatura rerum*, op. cit., p. 24.

²⁰¹ AGAMBEN Giorgio, « Forme-de-vie » (1993), *Moyens sans fins*, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 14, italiques dans l'original.

C'est un déni de la singularité vivante qu'est la forme-de-vie qu'opère sa transformation biopolitique en vie nue. Le langage inaugure l'entrée du vivant humain dans l'ordre du politique, et Agamben ajoute que c'est, en outre, cette possibilité de la prise de parole qui le distingue toujours la vie nue. « La politique existe parce que l'homme est le vivant qui, dans le langage, sépare et oppose sa propre vie nue et, dans le même temps, se maintient en rapport avec dans une exclusion inclusive »²⁰². L'homme est celui qui est à même de se situer, dans sa propre vie, dans le rapport entre ce qu'elle est et ce qu'elle doit, à tout prix, ne jamais être ; l'homme est celui qui est capable de dire, par exemple, qu'il vit autrement que comme un porc, que sa vie est incommensurable à celle d'un porc, et c'est en cela qu'il en va de sa vie dans sa propre vie. Le langage lui donne sa place en l'excluant d'une vie nue dont l'instance, comme négatif, demeure toutefois.

Si *bios* est langage, *zoé* n'est que voix, ou cri. L'événement inaugural qui marque la venue au monde de la vie nue, ce n'est pas son entrée dans le langage, mais sa capture par le droit. C'est ce dont la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 fournit un paradigme : l'entrée dans la vie politique et la naissance (d'où provient le terme de *nation*) coïncident désormais. On assiste alors à l'aboutissement de la dissolution du principe médiéval du *quid est in territorio est de territorio* (qui est sur le territoire appartient à ce territoire) à la faveur du surgissement de la nationalité, c'est-à-dire de la prise inaugurale de la vie par le droit. « Le principe de naissance et le principe de souveraineté qui, dans l'Ancien Régime (où la naissance donnait lieu seulement au *sujet*), étaient séparés, s'unissent désormais irrévocablement dans le corps du “sujet-souverain”, pour constituer le fondement du nouvel État-nation. »²⁰³ Il n'existe dès lors plus de vie libre de cette soumission inaugurale au droit. C'est pour cette raison que « dans l'ordre politique de l'État-nation, [...] le statut de réfugié a toujours été considéré, même dans les meilleurs des cas, comme une condition provisoire qui doit conduire à la naturalisation ou au rapatriement. Un statut stable de l'homme en soi est inconcevable dans le droit de l'État-nation »²⁰⁴.

Il n'y a plus que des humains pris dans une indécidabilité entre vie et droit qui constitue un état d'exception généralisé où toutes les vies sont des vies nues – des vies séparées de toute mise en œuvre de leur propre puissance d'agir. Depuis l'avènement de la nation, l'existence de tout individu le lie nécessairement à un État, à une administration, à une police desquels sa survie dépend. Le corps sera désormais contenu par des frontières et identifié par

²⁰² AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), trad. Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997, p. 16.

²⁰³ *Ibid.*, p. 139. Italiques dans l'original.

²⁰⁴ AGAMBEN Giorgio, « Au-delà des droits de l'homme » (1993), *Moyens sans fins, op. cit.*, pp. 30-31.

des papiers d'identité ; soustrait au monde social à l'occasion du service militaire ; soumis à l'impôt. La vie nue n'est donc pas nue sous tous rapports. Elle n'est nue que dans son rapport au droit, par lequel il dispose d'elle. Et le droit ne reconnaît en l'individu que lui-même. Si, d'après Agamben, tout sujet de droit (dont l'*homo sacer* est le cas le plus extrême) est dans une situation d'exclusion incluse (une mise au ban), c'est que le droit capture sa vie, c'est-à-dire la met à sa disposition, tout en en excluant toutes les dimensions réelles. Au fond, pour Agamben, *homo sacer* est le paradigme qui rend pensable le sujet de droit en général. Ce sujet juridique qui, selon lui, n'est pas doué de parole. Dans la tradition romaine, déjà, le droit ne pouvait se référer à la vie qu'à travers la médiation d'un écart : la fabrication d'une personnalité juridique abstraite²⁰⁵. Le droit ne peut capturer la vie que dans la mesure où, d'un même geste, il l'écarte, l'abstrait, l'objective, la sépare. Le cycle *Homo sacer* peut être lu comme une véritable critique de la séparation²⁰⁶, en tant que les individus sont séparables de l'intégralité de ce qui fait de leurs vies des existences singulières.

Ainsi, selon Agamben, le problème biopolitique tient-il à un basculement du concept de vie lui-même : transition d'un sens politique (la « *vita activa* », la vie dans le langage) à un sens biologique (la « vie nue », ce restant d'une vie capturée par le droit, menotté à l'État). Même les philosophes les plus avisés, sans doute induits en erreur par le malheureux syntagme « vie nue », mésinterprètent fréquemment ce concept²⁰⁷. Tout littéralisme doit être évité. La vie nue, ce n'est pas « rien que la vie » ; c'est la vie séparée de ses formes possibles, de sa capacité à se projeter dans l'avenir, puisque soumise à la tautologie de la subjectivité juridique qui n'a d'autre perspective qu'elle-même. Elle est en permanence liée au droit par un rapport de souveraineté et selon la guise d'une inclusion exclusive qui doit être précisée.

L'attention qu'Agamben porte à l'irruption de préoccupations biologiques dans la pensée politique et l'exercice du pouvoir le rapproche de Foucault. Cependant, le philosophe italien ne fera pas de la dissolution de la souveraineté la condition de l'apparition d'un nouveau type de pouvoir : pouvoir disciplinaire ou anatomo-politique qui participe du biopouvoir²⁰⁸. Pour Agamben, biopouvoir et souveraineté s'entr'appartiennent depuis

²⁰⁵ AGAMBEN Giorgio, *De La Très Haute Pauvreté. Règles et forme de vie. Homo sacer IV, 1*, trad. Joël Gayraud, Paris, Rivages, 2011, p. 46.

²⁰⁶ Et ce dans le prolongement fidèle de la façon dont elle a été entamée par Guy Debord qui dit, dans son film « Critique de la séparation » justement, que « la question n'est pas de constater que les gens vivent plus ou moins pauvrement, mais toujours d'une façon qui leur échappe ». Mais également, la chose est moins connue, par Georges Bataille, pour lequel « l'esclavage introduit dans le monde l'absence de lumière qu'est la position séparée de chaque chose réduite à l'usage qu'elle a ». BATAILLE Georges, *La Part Maudite*, Paris, Minuit, 1967, p. 95, italiques dans l'original.

²⁰⁷ Cf. BUTLER Judith et SPIVAK Gayatri, *L'État global* (2007), trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2009, p. 17 ; NANCY Jean-Luc, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, pp. 140-141.

²⁰⁸ Cf. FOUCAULT Michel, « Il faut défendre la société », *op. cit.*, pp. 32-33.

toujours. Leurs mutations contemporaines sont des transformations internes à leurs rapports et la centralité du droit n'a jamais été remise en cause. Selon Foucault, la souveraineté est un rapport de pouvoir particulier, qui a pour caractéristique de s'appliquer ponctuellement, en soustrayant quelque chose à celui qu'elle prend pour cible. Mais il a aussi pour particularité de regarder « toujours en arrière vers ce qui l'a fondé une fois pour toutes (droit divin, conquête, acte de soumission, serment) et qui n'est plus empiriquement présent »²⁰⁹. Commandement et commencement s'y nouent. On peut ainsi comprendre comment Agamben, s'attachant plus à une certaine origine du rapport entre vie et politique qu'aux mutations effectives de pouvoirs qui, devenant disciplinaires, vont se préoccuper d'agir de façon plus continue sur les corps des individus, peut penser la perpétuation de la souveraineté là où Foucault avait enregistré son déclin. La souveraineté sera le concept grâce auquel Agamben pensera le lien entre les pouvoirs et la vie :

La souveraineté est l'idée d'un lien indécidable entre violence et droit, vivant et langage, et ce lien a nécessairement la forme paradoxale d'une décision sur l'état d'exception (Schmitt) ou d'un *ban* (Nancy), dans lequel la loi (le langage) maintient son rapport au vivant tout *en s'en retirant*, en l'*a-bandonnant* à sa propre violence et à sa propre ir-relation. La vie sacrée, c'est-à-dire présupposée et abandonnée par la loi dans l'état d'exception, est le porteur muet de la souveraineté, le vrai *sujet souverain*.²¹⁰

On a déjà vu comment le rapport entre droit et langage, qui sont ici simplement confondus, va s'infléchir et se raffiner, dans *Homo sacer*, en une distinction entre le langage comme participation politique et le droit comme performance de la vie nue. Ce texte de 1992, qui peut légitimement être lu comme un écrit préparatoire au cycle *Homo sacer*, en articule quelques axes majeurs, objets de futurs développements plus prolixes. Le thème du ban et de la sacralisation de la vie du premier tome, celui de l'état d'exception du second ou la déshumanisation traitée dans *Ce Qui Reste d'Auschwitz* sont ici rassemblés et organisés au moyen de la catégorie de « souveraineté ». Toujours située dans l'interface entre vie et droit, elle y est en effet définie comme « la structure *originnaire* dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut en lui à travers sa propre suspension »²¹¹. C'est ce que veut dire ce concept de « ban » qu'Agamben emprunte à Nancy en en faisant un paradigme dont le droit romain fournit un exemple. Le bannissement, la mise au ban, n'est pas une pure exclusion de la cité, une soustraction à la loi dont la figure du réfugié, citée plus haut, fournirait un exemple

²⁰⁹ TERREL Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 20.

²¹⁰ AGAMBEN Giorgio, « Notes sur la politique » (1992), *Moyens sans fins*, op. cit., p. 125. Italiques dans l'original.

²¹¹ AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer*, op. cit., p. 37.

emblématique. Cette dernière est tout au contraire le paradigme qui permet la dissolution du ban, puisque « en cassant l'identité entre homme et citoyen, entre nativité et nationalité, [le réfugié] met en crise la fiction originaire de la souveraineté »²¹² ; le *ban* est une métastase de cette fiction. Celui qui est banni est exclu, séparé de toute activité politique, mais cette suspension de toute possibilité de s'insérer dans la *vita activa* est précisément permise par la capture de sa vie par un droit qui valide et maintient cette interruption de son existence politique.

La souveraineté, pensait Carl Schmitt, est le pouvoir de décider de l'état d'exception. Cette relation ambiguë entre la loi et la vie se complique encore à l'examen de cette notion qui exprime, pour Agamben, le lieu de l'échec de toute adéquation entre les deux. Cette non coïncidence est nécessaire ; l'ambition totalitaire de capture de la vie par le droit *échoue toujours*. De cette asymétrie peut certes naître une « loi sans force »²¹³, mais aussi bien une force sans loi que le philosophe italien appelle « force-de-~~loi~~ » : soumission des sujets par une pure violence, désormais sans lien avec « un “procès” qui implique toujours une pluralité de sujets et culmine en dernière instance dans l'énonciation d'une sentence, c'est-à-dire d'un énoncé dont la référence opérative à la réalité est garantie par les pouvoirs institutionnels »²¹⁴. Le procès impliquait encore un recours au langage ; il est à présent perdu. C'est ainsi dans l'état d'exception que le divorce entre loi et politique est définitivement établi, comme perte de l'artifice de la référence. Les entités du genre de la force-de-~~loi~~ ne sont jamais que des « fictions mythiques par lesquelles le droit tente d'inclure en soi sa propre absence et de s'appropriier l'état d'exception ou, à tout le moins, de s'assurer une relation avec lui »²¹⁵. À défaut d'une pleine légitimation de cette violence, on se contente de « mythologèmes scientifiques ». Ces fictions ou ces fantasmes, sont semblables aux mythes de Lévi-Strauss, qui ne décrivent pas simplement ce qui a été, mais plutôt ce qui est arrivé et ne cesse jamais d'arriver.

Ces indispensables éclaircissements apportés, on peut revenir sur une définition bien connue de la souveraineté, cette fois assortie d'une thèse quant au basculement entre souveraineté et biopolitique, qu'apporte Foucault. Le cours « *Il faut défendre la société* » est pour lui l'occasion de « comparer deux politiques très différentes : dans l'une l'État fait

²¹² AGAMBEN Giorgio, « Au-delà des droits de l'homme », *art. cit.*, p. 32.

²¹³ On peut en effet, comme Judith Butler, penser que l'inadéquation entre la loi et la vie ouvre le champ de la parodie de la règle, variation de celle-ci, en vue de sa re-signification, c'est-à-dire de l'interruption du processus de répétition en quoi consistent les identités appropriées dont il s'agit de se déprendre. BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*

²¹⁴ AGAMBEN Giorgio, *État d'exception. Homo sacer II, 1*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003, p. 69.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 88.

mourir ou laisse vivre ; dans l'autre, il fait vivre et laisse mourir. La première formule résulte du commentaire de l'attribut fondamental de la souveraineté dans la théorie classique, le droit de vie et de mort ; la seconde définit la biopolitique »²¹⁶. Le travail d'Agamben consiste en un effort pour rapprocher ces deux pôles, et le concept d'*homo sacer* résulte de cette tentative. Il décrit le cas limite de la relation de ban où l'État décrète qu'un individu est insacristable, qu'il ne peut en aucun cas mourir en son nom, mais qu'il peut être abattu sans représailles par n'importe quel citoyen ; homme dont le meurtre n'est pas un homicide, et qui ne saurait périr pour ou par l'État. Le lien de la vie au droit n'a jamais été aussi ténu que dans cet exemple d'une humanité qui est définie par sa vie sans l'être par sa citoyenneté²¹⁷. Le ban, excluant l'*homo sacer*, l'insère dans un rapport de souveraineté qui prend la forme d'un processus d'altérisation et de subalternisation. Pour Agamben, l'avènement moderne du sujet souverain est le moment où le droit de vie et de mort de chacun est exercé par tous. « Contrairement à ce que prétendent les théories du contrat social, l'état de nature n'est pas antérieur à l'ordre politique, dépassé par lui, mais au contraire une virtualité constamment réactivable en son sein, sur le mode de l'exception à la loi »²¹⁸, écrit Grégoire Chamayou, commentant cette position d'Agamben. L'état d'exception permanent ne compte que des *homo sacer*, des esclaves sans maître, tuables sans sommation.

Malgré les situations coloniales dont elle pourrait rendre compte et qu'elle permettrait de penser à nouveaux frais, cette nouvelle conception du biopouvoir n'est pas pleinement satisfaisante, et pas seulement parce que l'*homo sacer* ne saurait se superposer exactement au « colonisé » ou à l'« indigène » qui, on le sait, furent largement tenus pour « sacrificables » par les États européens, notamment lors des deux guerres mondiales. Dans *De La Très Haute Pauvreté*, Agamben avance que son problème ne consiste pas à savoir, des pouvoirs ou de la vie, lequel s'impose à l'autre. Ce qui lui importe c'est qu'ils coïncident et se superposent. La menace se situe toujours selon lui dans l'écart, dans l'abstraction de la vie conçue comme la perte de toute référence éthique à l'individu existant et vivant. C'est l'écart qu'ouvre le droit entre la loi et la vie, produisant un sujet juridique non incarné, qui ouvre la possibilité du basculement « thanatopolitique » qui fait de la préservation de la vie une machine de mort. L'immanence de ce qu'Agamben appelle forme de vie, c'est-à-dire « la possibilité d'une

²¹⁶ TERREL Jean, *Politiques de Foucault*, op. cit., p. 56.

²¹⁷ AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer*, op. cit., pp. 140-141.

²¹⁸ CHAMAYOU Grégoire, *Les Chasses à l'homme*, op. cit., p. 42.

existence humaine en dehors du droit »²¹⁹ où la vie elle-même serait sa propre règle, est censé préserver de cette menace.

Avec l'idée selon laquelle « c'est la vie qui s'applique à la norme et non la norme à la vie »²²⁰, Agamben découvre moins le legs laissé en déshérence d'une autre pensée du droit et de la vie que le chiffre d'une doctrine autoritaire dont divers avatars du droit colonial offrent un bon exemple. Le cas du « droit musulman » de l'Algérie française est éclairant : ce droit s'imposait en se proposant comme requis par la forme d'exister des populations colonisées. On l'a vu, Alexis de Tocqueville fut l'un des premiers à théoriser cette nécessité de « deux législations très distinctes en Afrique parce qu'il s'y trouve deux sociétés très séparées »²²¹, qui sera mise en œuvre près d'un quart de siècle plus tard avec le sénatus-consulte du 14 juillet 1865. On assista ainsi à une « culturalisation » du droit, à l'instauration d'une conception relative de la citoyenneté qui alla de paire avec une différenciation morale dont le *Code Civil* français se fit le relai et l'instrument²²². Certes, il s'agissait aussi de limiter les exactions auxquelles certaines ethnies seraient prédisposées au moyen d'un renfort racialisé du *Code Pénal*, mais ceci fut mis en œuvre en fonction de modes de vie particuliers, associés à une culture donnée, dont on affirmait offrir la continuation et le plein exercice. Le double programme du droit colonial français était à la fois fondé sur l'assimilation conditionnelle d'une élite et sur le « laisser être » autoritaire et différentialiste du reste de la population, à laquelle on ordonnait de vivre à sa façon et selon ses propres normes culturelles. Fanon l'a bien vu : au-delà de la seule imposition culturelle, « le colonialisme a souvent renforcé ou assis sa domination en organisant la pétrification des campagnes »²²³. La violence coloniale consistait alors en une assignation à l'immanence à soi. *Reste ce que tu es, tel était le principal mot d'ordre de la loi coloniale*. C'est, en d'autres termes, une obligation à être conforme à son propre mode de vie, à demeurer dans une impossibilité de toute imagination et de toute productivité politique et intellectuelle. De même que l'écart entre la loi et la vie n'est pas nécessairement l'occasion de l'exercice d'une force-de-~~loi~~ meurtrière mais peut aussi bien être l'occasion d'un déforçement de la loi (c'est la thèse de Judith Butler), l'immanence de la règle et de la vie n'est pas nécessairement l'avènement d'une vie nouvelle, enfin délivrée de toute contrainte autoritaire (c'est ce que souligne Fanon). L'examen des œuvres de ces deux philosophes européens que sont Foucault et Agamben témoigne du fait que le paradigme

²¹⁹ AGAMBEN Giorgio, *De La Très Haute Pauvreté*, op. cit., p. 149.

²²⁰ *Ibid.*, p. 90.

²²¹ TOCQUEVILLE Alexis de, « Travail sur l'Algérie », art. cit., p. 168.

²²² BARKAT Sidi Mohammed, *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

²²³ *DT*, p. 109.

biopolitique ne semble pas le plus à même de rendre compte de la domination coloniale, de son histoire et de son mode de fonctionnement.

L'engagement dans le monde de la réalité humaine : phénoménologies du barrage

On a vu, tant avec Foucault qu'avec Agamben, que les théories de la biopolitique étaient, du fait de leur parti pris européocentriste (c'est-à-dire de leur absence de questionnement ou de reconnaissance des spécificités des politiques de la vie menées dans les aires non européennes), impropres à produire des effets heuristiques en vue d'une compréhension critique de l'héritage colonial. À cette première remarque, relative à l'objet d'étude que ce courant s'est donné, il convient d'en adjoindre une seconde, d'ordre méthodologique, qui s'impose dès lors qu'on tâche de restituer la pensée de Frantz Fanon. La critique biopolitique qui vient d'être examinée, à l'instar des travaux d'Oscar Mannoni critiqués dans *Peau noire, masques blancs*, s'autorise d'une neutralité axiologique qui, si elle ne tend pas vers quelque positivisme normatif, n'en reconduit pas moins une « position de surplomb [...] adoptée au nom d'un universalisme de la pensée qui oublie le détour par la singularité »²²⁴. Le problème que pose le paradigme biopolitique est donc double : d'une part, son parti pris, né de l'enregistrement exclusif des phénomènes intra-européens dits « totalitaires », le rend inapte à penser la singularité du moment colonial moderne ; et d'autre part son orientation méthodologique procède largement de ce que la théorie critique décoloniale latino-américaine nomme l'« épistémologie du point zéro », qui cherche à dissoudre la position singulière de l'énonciateur²²⁵. Or, Fanon tâche précisément rendre une telle opération de neutralisation impossible. On peut bien décrire les « savoirs assujettis », mais encore convient-il de le faire en clarifiant sa propre situation qui ne saurait être assumée, à la faveur d'une métalepse, par quelque méthode séparée. « Nous laissons les méthodes aux botanistes et aux mathématiciens. Il y a un point où les méthodes se résorbent. Nous voudrions nous y placer. »²²⁶ L'analyse de Fanon a pour caractéristique d'être doublement liée à son objet. Par une dimension affective, d'abord : « Je me suis attaché dans cette étude à toucher la misère du Noir. Tactilement et affectivement. Je n'ai pas voulu être objectif. D'ailleurs, c'est faux : il ne m'a pas été possible d'être objectif. »²²⁷ Secondement, ce recours à l'expérience est solidaire d'une volonté de concrétude et de la possibilité de l'action :

²²⁴ CHERKI Alice, *Frantz Fanon, portrait*, Paris, Seuil, 2000, p. 53.

²²⁵ MIGNOLO Walter, « Epistemic disobedience. Independent thought and de-colonial freedom », in : *Theory, Culture & Society*, vol. 26, n° 7-8, Los Angeles – Londres – New Delhi – Singapour, Sage Publications, 2009.

²²⁶ *PNMB*, p. 9.

²²⁷ *Ibid.*, p. 70.

« Nous estimons qu'il y a, du fait de la mise en présence des races blanche et noire, prise en masse d'un complexus psycho-existential. *En l'analysant, nous visons à sa destruction.* »²²⁸

L'analyse fanonienne ne saurait se contenter de restituer le fait racial et colonial : elle le restitue dans son historicité niée et, de ce fait même, elle l'attaque, lui fait violence, cherche à le démettre, à le contrecarrer. Ce geste inscrit Fanon dans la lignée des philosophies de l'existence²²⁹. Celle, on le verra, de l'existentialisme du Sartre de la *Critique de la raison dialectique* mais aussi, paradoxalement, de Heidegger. Ce dernier définit l'attitude relative à la connaissance comme variation ou déviation, propre à la métaphysique, de l'attitude quotidienne²³⁰. Mais à cette attitude particulière, Fanon n'ambitionne pas de substituer une ontologie à laquelle il appartiendrait d'atteindre certaine strate jugée plus fondamentale, mais plutôt une théorie de l'irréductibilité de l'implication pratique de la « réalité humaine » dans le monde.

Cette dernière notion, inspirée de la traduction par Henry Corbin du concept heideggérien de *Dasein*²³¹, est fréquente dans *Peau noire, masques blancs*. Si on la retrouve également (entre autres) chez Sartre, la scolastique phénoménologique l'a très tôt tenue pour une traduction impropre et incapable de rendre la richesse prétendument inépuisable du vocable allemand. Pourtant, l'existentialisme francophone, et notamment la critique fanonienne de l'existence noire, va donner à ce concept de réalité humaine davantage de relief en le reterritorisant dans la conflictualité et les contradictions à l'œuvre dans la société réelle. Fanon, dans chacun de ses ouvrages, procède à une socialisation et une politisation du vocabulaire phénoménologique et existentialiste, ainsi qu'à une subversion de la conception du monde qui sous-tend ces doctrines. C'est la rencontre de ces outils avec sa situation singulière qui lui a permis d'appuyer sur d'autres leviers critiques que, par exemple, les théories de la biopolitique qui naîtront après lui. Et ce bien que ces épistémologies différentes se soient données des objets forts proches : la guerre permanente, la race, la violence du souverain, etc.

²²⁸ *Ibid.*, p. 9, italiques ajoutées.

²²⁹ GORDON Lewis R., *Existential Africana. Understanding african existential thought*, New York – Londres, Routledge, 2000.

²³⁰ HEIDEGGER Martin, *Être et Temps* (1927), trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, §4.

²³¹ Cf. HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad., avant-propos et notes Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1938. Si une crainte philosophique, alimentée par le philosophe allemand lui-même, pousse Corbin à recommander vivement, aux fins de se garder de tout « anthropologisme », l'usage d'un trait d'union entre les deux termes de la traduction (« réalité-humaine »), Fanon, à l'exemple de Sartre, ne sacrifie pas à ces afféteries langagières. En outre, rencontre également, et sans trait d'union, ce syntagme dans la fameuse *Introduction à la lecture de Hegel* d'Alexandre Kojève, parue en 1947, où il qualifie l'état de l'individu reconnu par ces semblables.

Les motifs de l'adoption par Fanon d'une conception d'inspiration heideggérienne de la réalité humaine se superposent à ceux qui le poussent à effectuer d'emblée un écart significatif par rapport à elle. Le psychiatre martiniquais cherche à penser une existence située, relative à un réseau complexe d'individus et d'objets : cela même que Heidegger avait appelé « monde ». La philosophie de Heidegger rend possible celle de Fanon, à condition que n'en soit pas réitérée la lettre. Bourdieu l'avait bien vu :

imaginer ce que Heidegger aurait dit dans une autre forme, [...] c'est imaginer un Heidegger *impossible* (par exemple « errant » ou émigré en 1933) ou un champ de production nom moins impossible dans l'Allemagne du temps où produisait Heidegger. La forme par où les productions symboliques participent le plus directement des conditions sociales de leur production est aussi ce par quoi s'exerce leur effet social le plus spécifique, la violence proprement symbolique, qui ne peut être exercée par celui qui l'exerce et subie par celui qui la subit que sous une forme telle qu'elle soit méconnue en tant que telle, c'est-à-dire reconnue comme légitime.²³²

Cette critique bourdieusienne de l'usage heideggérien du langage philosophique et de son prestige a notamment été reprise et accentuée par Judith Butler, qui notait que « le discours philosophique reprend les oppositions de classe, mais de façon détournée ; tout en s'opposant au langage ordinaire, la philosophie prend place dans un ensemble hiérarchique d'oppositions et rejoue obscurément les oppositions sociales sédimentées et masquées par le langage ordinaire »²³³. La critique qu'élaborent Bourdieu et Butler, Fanon l'avait, à sa façon, esquissée dans les plis même de sa pratique théorique. Le vocabulaire phénoménologique employé par Fanon cherche à faire sortir les rapports de force réels de l'occultation dans laquelle ils étaient tenus. Il est celui d'un Heidegger impossible, inouï. Un Heidegger nègre, révolutionnaire, antillais, africain, qui tâcherait de faire affleurer et de mettre en mouvement, à même le langage, cette texture matérielle, violente et concrète de la situation du locuteur, celle-là même que le philosophe de Todtnauberg avait mis toute son industrie à masquer par un jeu d'opérations rhétoriques et d'arguments d'autorité. Fanon opère une mondialisation du « monde » de la phénoménologie.

« La mise en forme qui tient le profane à distance respectueuse protège le texte contre la “trivialisation” (comme dit Heidegger) en le vouant à une *lecture interne*, au double sens de lecture cantonnée dans les limites du texte lui-même et, inséparablement, réservée au groupe

²³² BOURDIEU Pierre, « Censure et mise en forme » (1982), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, pp. 346-347, italiques dans l'original.

²³³ BUTLER Judith, *Le Pouvoir des mots*, op. cit., p. 192.

fermé des professionnels de la lecture »²³⁴, constate Bourdieu. Fanon, *a contrario*, force la décloison. Son écriture allusive, les mises en scène qu'elle se plaît à faire surgir, cherchent à impliquer le lecteur, non pas dans le texte, mais dans le monde auquel il se réfère, convoquant hypotyposes et hyperboles. L'esprit de sérieux heideggérien relâche ses serres et la langue commune reprend ses droits. La conception fanonienne de la réalité humaine vise donc à dissiper l'illusion d'une « essentielle *neutralité* du *Dasein* » selon laquelle « l'analytique existentielle n'est ni une anthropologie ni une éthique »²³⁵. En fait elle sera les deux à la fois, c'est-à-dire une politique.

Si, comme le pose l'interprétation existentielle-phénoménologique de Lewis Gordon, l'oppression coloniale se caractérise par l'institution de l'impossibilité de la quotidienneté et l'imposition de conditions extraordinaires à la vie ordinaire²³⁶, alors le « monde » du colonisé, dont la structuration est dégagée dans et par la quotidienneté, est irréductible à la notion de monde qui a cours dans la phénoménologie existentielle européenne. Le monde (colonial) ainsi qu'il est pensé par Fanon est qualitativement différent de celui qu'a pu envisager un Heidegger, bien que ce soit son architecture conceptuelle générale qui s'y voit réinvestie. Pour ce dernier, le monde est le réseau serré de renvois signifiants constitué par les choses et les objets rencontrés au quotidien. Les choses guident le *Dasein* : le philosophe allemand est conscient et joue de la double entente du terme « sens » dans les langues latines, qui veut simultanément dire signification et direction²³⁷. Le monde est peuplé d'outils ou d'ustensiles dont le *Dasein* se préoccupe, auxquels il a à faire. La main, sans hésitation, rencontre la poignée de porte et la tourne, se saisit du crayon pour écrire, de l'outil de travail qui l'invite à la tâche, suscitant une série de gestes mesurés. Chacune de ces choses, le *Dasein* la renvoie à ses usages et à d'autres choses, à d'autres étants qui, dans leur interconnexion réticulaire, font monde. « Un ustensile ne va jamais seul mais prend place dans un complexe agencé, est pris dans une structure de renvoi », Heidegger ne conçoit pas la perception « d'un objet séparé et abstrait »²³⁸, mais installe le *Dasein* dans les enchevêtrements d'une multiplicité. Fanon retient ce schéma spatial, cette esquisse d'une conception non topologique du monde. Pour lui, le racisme est une certaine façon d'organiser des rapports. Non seulement les rapports sociaux de classe ou de sexe, mais plus généralement les rapports entre les étants. Supports de

²³⁴ BOURDIEU Pierre, « Censure et mise en forme », *art. cit.*, p. 367, italiques dans l'original.

²³⁵ FRANCK Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, p. 32.

²³⁶ GORDON Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*, *op. cit.*, pp. 41 et 62.

²³⁷ Cf. GRONDIN Jean, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, pp. 54-55.

²³⁸ FRANCK Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, *op. cit.*, p. 43.

mémoire, architecture des milieux, artefacts, qui configurent la ville, les frontières, le monde sont parties prenantes d'un collectif existentiel.

Fanon n'a eu de cesse d'insister sur la structuration manichéenne du monde colonial auquel est confronté le colonisé. Quant à cette question, une mise au point relative à un choix d'interprétation du texte s'impose. Le parti pris de lire Fanon comme adoptant ici une approche existentielle plutôt qu'hégélienne orthodoxe, donc à l'inverse d'Ato Sekyi-Otu, implique un décodage plus « naïf » du début des *Damnés de la terre*. Lorsque Fanon évoque une apperception du contexte colonial dans son « immédiateté », on ne saurait en faire pour autant un effet de perspective trompeur et qu'il faudrait corriger. Fanon ne parle pas ici d'un savoir immédiat insuffisamment élaboré, c'est-à-dire surtout abstrait, éloigné de la concrétude du concept qui embrasse le réel dans sa totalité²³⁹. C'est à dessein qu'il rappelle deux fois, coup sur coup, qu'il se tient « sur le plan de la description »²⁴⁰ qui, en phénoménologie, est celui où sont examinées et portées au langage les « choses mêmes ». La position choisie par Fanon n'est pas seulement un jalon posé en même temps que l'anticipation de son propre dépassement ; elle a sa légitimité et est véridique dans son ordre propre, qui est d'importance puisque c'est celui du vécu quotidien, opiniâtre, des colonisés. Plutôt que comme un hégélien orthodoxe, il aurait fallu lire Fanon comme un héritier critique du jeune Marx²⁴¹, qui avait fait valoir, dans ses *Manuscrits de 1844*, que la réalité humaine comme « totalité idéale, l'existence subjective de la société pensée et ressentie pour soi »²⁴² était à envisager également, et simultanément, en tant qu'individu singulier, intuitif, sensible, affectif. La phénoménologie et l'existentialisme furent ainsi pour Fanon des moyens d'approfondir, de qualifier, mais aussi de transformer l'opération marxienne de sape de l'odyssée hégélienne de l'esprit et de la hiérarchie des « catégories » qu'elle suppose.

Le vécu des colonisés est marqué par le manichéisme. Cependant, bien qu'il insiste sur sa réalité, Fanon ne sépare pas pour autant le monde en deux monades, mais évoque un

²³⁹ Bien sûr, le philosophe ghanéen est aussi le premier à formuler la précieuse hypothèse, ici reprise, selon laquelle « une *théorie critique* de l'espace vécu n'est possible que si, au concept ontologique de "spatialité du *Dasein*" (Heidegger), est ajoutée une analyse des relations sociales de la spatialité : une théorie de l'organisation sociostructurelle et de la distribution de l'espace comme réalité matérielle ». Mais, bien qu'il en suggère l'idée, son interprétation pose deux problèmes conséquents. D'une part, elle suppose qu'il est possible d'ajouter le politique à l'ontologique, comme si la formulation de l'enquête sur le premier n'était pas la condition de l'ignorance la seconde. Et d'autre part, Ato Sekyi-Otu ne retient à peu près rien du détail des créations conceptuelles de la phénoménologie existentielle, s'en tenant finalement à une notion largement pré-heideggérienne, c'est-à-dire topologique, d'espace. SEKYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, op. cit., p. 79, italiques dans l'original.

²⁴⁰ DT, pp. 40 et 41.

²⁴¹ Alice Cherki fait valoir le jeune Marx comme l'une des influences de Fanon, qu'il a lu, ainsi que Hegel, durant ses années d'études. CHERKI Alice, *Frantz Fanon*, op. cit., pp. 29-30.

²⁴² MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p.148.

« monde coupé en deux »²⁴³. Si le penseur martiniquais refuse d'installer cette disjonction exclusive entre deux mondes mais privilégie l'image d'une scission ou d'une fêlure d'un monde, c'est pour deux raisons. D'une part, la manière dont le monde se donne dépend d'une position socio-raciale donnée. Les possibilités de la spatialisation sont surdéterminées par l'assignation à un certain groupe ethnique : le monde blanc et le monde noir sont un seul et même espace clivé, visé depuis des réalités humaines différemment qualifiées selon le schéma historico-racial. Et d'autre part, la logique coloniale, matérielle, continuée, d'actualisation du « principe d'exclusion réciproque »²⁴⁴ témoigne de la nécessité pour l'administration coloniale de contrer par la force une unicité préalable ; mais le rapport de force est encore un rapport, et en cela participe de cette unicité disjointe. Lecteur de Fanon, le théoricien anglo-jamaïcain Stuart Hall reprend et résume cette idée dans un entretien éclairant :

C'est ce que Trotsky appelait « *leur morale et la nôtre* », « *leur monde et le nôtre* », le monde du prolétariat et le monde de la bourgeoisie. Mais jamais deux mondes n'ont ainsi existé, sur le mode de la juxtaposition et de l'exclusion – jamais. [...] L'anticolonialisme a été alimenté par les puissances coloniales elles-mêmes. Ses tenants ont étudié les écrits anglais, ils ont appris de la Révolution française, des intellectuels... Les gens apprennent toujours les uns des autres. Je ne crois pas aux « deux mondes », le monde du capitalisme avancé et le monde de « l'autre » décolonisé. Je crois que la mondialisation nous met tous dans le même monde, que les différences sont plus finement marquées, avec, d'une part, les différences qui ne font que répéter le monde, qui ne font que le reproduire à l'identique, et, d'autre part, les différences qui vont la différence en nous orientant vers de nouvelles directions.²⁴⁵

L'unicité du monde est condition de possibilité des conflits qui s'y déroulent, et les singularités qui s'y font jour ont plus de réalité que les sous-ensembles étanches qu'on voudrait illusoirement y voir. Le monde colonial est un « monde rétréci, semé d'interdictions »²⁴⁶, il n'est pas le libre monde de l'usage que décrit *Être et Temps* et dont le trait principal est la banalité, l'absence de surprise. Au contraire, il se caractérise plutôt par ce que Heidegger a appelé « *Aufsässigkeit* », ce que François Vezin a traduit par

²⁴³ DT, p. 41.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 42.

²⁴⁵ HALL Stuart et ALIZART Mark, « Entretien avec Stuart Hall », in : ALIZART Mark, HALL Stuart, MACE Éric, MAIGRET Éric, *Stuart Hall*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, pp. 58-59, italiques dans l'original. L'auteur précise cette idée à l'occasion d'un commentaire de la mise en scène fanonienne de l'interpellation « tiens, un Nègre ! » dans *Peau noire, masques blancs* : « L'idée que l'identité comprise en ce sens puisse être interprétée comme deux histoires, l'une se déroulant ici et l'autre là-bas, deux histoires qui n'ont jamais été en contact, qui ne sont jamais entrées en dialogue est une idée qui, une fois traduite du langage psychanalytique vers le langage historique, devient tout bonnement intenable dans le contexte d'un monde de plus en plus mondialisé. » HALL Stuart, « Anciennes et nouvelles identités, anciennes et nouvelles ethnicités » (1991), trad. Aurélien Blanchard et Florian Voros, *Identités et cultures 2. Politiques des différences*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 61.

²⁴⁶ DT, p. 41.

« récalcitrance » et Emmanuel Martineau rendu par « saturation »²⁴⁷. Au sein du monde colonial, les obstacles se multiplient. La réalité humaine du colonisé est structurellement empêchée, le monde où elle exerce ses forces est *saturé* d'interdits statutaires. La structure des renvois signifiants entre outils ou ustensiles, entre tous les objets du quotidien dont l'usage est spontané, est perturbée par la « destruction des formes sociales indigènes »²⁴⁸ ; celle-là même que Tocqueville prétendait empêcher en préservant la ville algérienne, véhicule de la mémoire collective de la population. Ainsi se précise l'importance du rapport entre le temps et le monde.

Un barrage militaire, des hommes en armes, des barbelés, une barrière. Le Blanc passe ; pas l'Arabe. « Dans leurs voitures les Européens ne se contentent pas de transporter des médicaments et des hommes. Ils transportent aussi des armes. Pistolets-mitrailleurs, caisses de grenades peuvent ainsi franchir tous les barrages, les Européens n'étant jamais fouillés. »²⁴⁹ Un *checkpoint* n'est pas une saturation en soi, n'est pas en tant que tel récalcitrant. La violence qu'il exerce ne réside pas dans son être. Mais elle ne tient pas non plus à celui du colonisé dont elle borne l'espace vécu : on a vu que croire cela revenait à alimenter le terreau du complexe d'infériorité des colonisés. Cet empêchement structurel, ici matérialisé par la saturation d'une route, est dans le rapport complexe qui lie cette frontière et le corps racisé, mais fait également système avec un ensemble de normes de reconnaissabilité de l'indigène qui, elles aussi, participent de la construction spatiale du monde. Et ce en tant que la mémoire commune est toujours déjà une mémoire extériorisée. Le schéma historico-racial participe du monde ; tout racisme est systémique. Dans cette exacte mesure, la barrière elle-même fait office de support de mémoire, puisque cette installation tout à la fois performe et rappelle le manichéisme colonial. Même la femme voilée fait espace pour le colon. On a également souligné, en examinant la question de la temporalité coloniale, que l'essentiel de l'organisation des critères de la distinction raciale était ailleurs : dans les médias, dans le système éducatif, dans la littérature grise de la colonie, etc. C'est cette « réticularité », cet être en réseau de la race que vise à mettre en lumière l'idée d'une conception non topologique, mais « phénoménologisante », du monde chez Fanon. Bien qu'elle la confirme en dernière instance, au premier abord, cette approche semble contraster avec celle d'Achille Mbembe :

Frantz Fanon propose une description frappante de la spatialisation de l'occupation coloniale. Pour lui,

²⁴⁷ HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, op. cit., §16 ; HEIDEGGER Martin, *Être et Temps* (1927), trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.

²⁴⁸ *DT*, p. 44.

²⁴⁹ *L'An V*, p. 152.

l'occupation coloniale implique avant tout une division de l'espace en compartiments. Elle suppose la mise en place de bornes et de frontières internes, représentées par les casernes et les postes de police ; elle est régulée par le langage de la force pure, la présence immédiate et l'action fréquente et directe ; et elle est fondée sur le principe d'exclusivité réciproque.²⁵⁰

Évoquer avec Fanon une conception non topologique de monde ne revient nullement à soutenir que le monde matériel n'existerait pas, ou n'aurait de réalité que pour un sujet isolé dans quelque solipsisme. Tout au contraire : il existe bien, solide, massif. Mais il s'adresse aux colonisés, et ce n'est qu'à eux qu'il tient le « langage de pure violence »²⁵¹ dont Fanon se fait l'interprète. Si, aux colonies, le colon et le colonisé ne partagent pas la même perspective²⁵², ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas, mais plutôt parce qu'ils ne *sont* pas le même monde. Telle est la perversion proposée par Fanon de l'idée de Heidegger selon laquelle « le monde n'est pas l'autre, mais le même que le *Dasein* »²⁵³. La production de la race est essentiellement l'agencement, la configuration d'un monde. Et il n'y en a qu'un, que différentes réalités humaines ne « sont » pas identiquement, qu'elles n'existent pas, ne vivent pas ou n'investissent pas de la même manière. Lorsque Fanon parle de mondes blanc ou noir, colonisé ou propre au colon, il veut dire que ces réalités humaines ne font pas réseau de la même manière avec les choses²⁵⁴. « Il n'y a pas de monde blanc [...]. Il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent. »²⁵⁵ Ils ne peuvent, structurellement, entretenir le même commerce avec les ustensiles qui composent leur réalité quotidienne. Le penseur martiniquais met l'accent sur les relations entre les composantes de l'espace, entre les étants, y compris la réalité humaine elle-même. Sans ces relations, il n'y aurait pas de monde. La compréhension de la violence qui les tisse est condition de possibilité de la formulation de la critique fanonienne. Elle eut été impossible sans l'implication dans le monde de la réalité humaine, sans son immersion dans ces rapports. Il n'est de territoire qu'existential, et d'existence qu'en territoire. Si l'on voulait parler le langage abstrait de la métaphysique contemporaine, on dirait de Fanon qu'il est « relationniste ».

Il convient également d'aborder le motif de cette phénoménologie du passage comme un dialogue avec un autre disciple de Heidegger : Jean-Paul Sartre. Ses *Questions de méthode* proposent en effet une théorie des barrages sociaux qui empêchent à la réalité humaine de

²⁵⁰ MBEMBE Achille, « Nécropolitique », in : *Raisons politiques*, n° 21, Paris, Presses de Sciences Po, 2006, p. 43.

²⁵¹ *DT*, p. 42.

²⁵² RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon, op. cit.*, pp. 207-208.

²⁵³ GRONDIN Jean, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger, op. cit.*, p. 53.

²⁵⁴ Cf. par exemple *PNMB*, p. 89, *DT*, p. 205.

²⁵⁵ *PNMB*, p. 186.

réaliser certaines de ses possibilités, y compris en contexte colonial. Pour l'existentialisme, en effet, l'homme est et existe en tant qu'il est la réalisation en puissance d'une série finie de possibles. Et de ce fait même, il est un mixte d'objectivité et de subjectivité ; de social et d'individuel. Il transforme le monde à partir du donné, d'un champ historique et social où il se détermine par rapport aux réalités présente et à venir, à faire advenir. La subjectivité de la réalité humaine est l'opérateur du passage d'un état objectif présent à un état objectif futur, mais non moins réel. D'une situation actuelle où se trouve la réalité humaine, elle se meut vers une autre situation. Ce passage, ce « dépassement », se fait au prix d'une intériorisation, c'est-à-dire d'un passage dans la subjectivité de l'objectivité présente. Celle-ci doit être niée pour installer l'objectivité nouvelle, au moyen d'une extériorisation. Ainsi, par le dépassement, la subjectivité s'objective, ou s'extériorise en réalisant la négation de ses conditions présentes qui sont, quand à elles, intériorisées, conservées dans la subjectivité.

Soit une situation objective donnée : un barrage policier en colonie. S'il est blanc, il est loisible à celui qui y est confronté d'abolir sa situation objective, son « être-bloqué », en faisant advenir une objectivité nouvelle, où il se trouve de l'autre côté. Ce faisant, il s'est extériorisé, il a marqué par son action son emprise sur le monde. Et, en même temps, il a intériorisé et conservé en sa subjectivité la situation passée : il demeure et demeurera comme ayant passé le barrage. Or, précise Sartre en prenant l'exemple du Noir à qui l'on refuse l'accès à un avion, « tout homme se définit négativement par l'ensemble des possibles qui lui sont impossibles, c'est-à-dire par un avenir plus ou moins bouché »²⁵⁶. C'est socialement, au sein d'un large collectif, que sont surdéterminés les champs des possibles individuels ; l'avenir qu'on refuse à ce Nègre reflète le destin de sa race.

Formellement, cette représentation est juste. Mais le texte de Fanon dévoile une stratégie différente, comme si, par une insistance répétée sur la saturation des rapports en quoi consiste le monde colonial, il tâchait de rendre impossible la purification théorique à laquelle se livre Sartre, cette façon de combinaison de la réduction phénoménologique (par laquelle l'ensemble du monde social avec lequel l'attitude naturelle du sujet est le commerce est mis entre parenthèses) et d'une épure de dialectique hégélo-marxienne (où se déploient trois étapes par lesquelles s'accomplissent simultanément le dépassement et la conservation du donné). Ainsi la description fanonienne des risques encourus par les femmes qui se hasardent à s'infiltrer en territoire ennemi :

²⁵⁶ SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 78.

L'Algérienne, la jeune Algérienne [...], dans la ville européenne, doit vaincre une multiplicités de craintes organisées subjectivement, d'émotions. Elle doit à la fois affronter le monde essentiellement hostile de l'occupant et les forces de police mobilisées, vigilantes, efficaces. L'Algérienne, à chaque entrée dans la ville européenne, doit remporter une victoire sur elle-même, sur ses craintes infantiles.²⁵⁷

Plus que ne le fait Sartre, Fanon insiste sur la précarité de chacune des composantes de la dialectique du passage de la ville de la colonisée à celle du colon. La subjectivité n'est pas un simple opérateur, elle est elle-même directement aux prises avec son schéma historico-racial. Objectivité et subjectivité sont même assaillies. Il y a une mise en abîme des conflits à l'intérieur même du dépassement. Le schéma idéal selon lequel la négation du donné permettrait de passer d'une objectivité préalable à une autre objectivité, à la condition unique qu'elle ne rencontrât pas d'impossibilité antécédente, d'altérité qui bloquât le projet, n'est pas celui de Fanon. En effet, la possibilité de transcender le donné est toujours entachée ; il y a une irréductible rémanence de la première situation objective dans la seconde, et non seulement dans la subjectivité. Cela ne signifie pas seulement, bien sûr, qu'il y a une persistance du monde. Cela, Sartre l'admet aussi bien. Cela veut surtout dire que les structures fondamentales de la réalité coloniale sont premières, et que le projet de la réalité humaine est sommé de se conformer à ses lois, jusque dans sa structure ontologique la plus propre. Le différend réside en ce que tout se passe comme si la dialectique sartrienne ne pouvait décrire le processus historique qu'à travers une succession de séquences anhistoriques. En somme, Fanon insiste sur le caractère englobant de la réalité objective, qui n'est pas seulement un réel à abolir mais l'espace de placement où tout mouvement de libération peut se déployer. Le colonisé est comme un soldat qui a pour ennemi le champ de bataille lui-même, l'espace historique même où il se situe. Paradoxalement, on pourrait soutenir que, dans ce contexte spécifique, la formalisation sartrienne du projet, c'est-à-dire de l'actualisation d'une potentialité de la liberté humaine, procède d'une certaine mauvaise foi, qui doit segmenter la réalité coloniale, comme la « couper en tranches ». Or, selon Fanon, il n'existe aucune garantie que la formalisation ne sera pas prise d'assaut depuis son dehors, par ce que, pour satisfaire aux exigences de la métaphysique et de la logique, elle ne prend pas en compte en oblitérant momentanément les contradictions du monde. La réduction, l'effacement fictif des rapports tissés entre les choses, est une option théorique que Fanon délaisse.

Qu'échappe l'inquiétude d'un regard, la maladresse d'un pas, et le sort de l'Algérienne sera réglé ; qu'un policier laisse promener un regard trop insistant sur ses traits, que quelque

²⁵⁷ *L'An V*, p. 34.

promesse d'avancement invite le brigadier à théâtraliser son zèle, et une existence prendra fin au cours d'un viol ou sous les coups, sur la paille d'une geôle ou le siège glacé d'une salle d'interrogatoire. La subjectivité comme l'objectivité doivent, dans les situations d'extrême violence, être tenues comme une épreuve du tragique et considérées à l'aune de l'hétéronomie radicale qui les transperce et en interdit toute purification. Pour Fanon, la dialectique est précaire, et concerne les longues durées ; ce n'est qu'à ce prix qu'on peut la penser comme une compréhension d'une totalité sociale. Il ne la convoque pas comme la loi ontologique de toute action humaine.

La différence entre Fanon et Sartre pourrait se préciser avec l'examen du motif de la mort ainsi que le développent les deux auteurs. De multiples aspects accumulés de l'expérience vécue du barrage amènent le Noir privé de tous droits dont parle Sartre à préférer la mort en dérobant un avion pour s'écraser en vol. Selon le philosophe français, ces dimensions « réfléchissent le rapport aux colonisateurs et le rapport à l'objet, [...] et ils se réfléchissent en elles, c'est-à-dire que ces déterminations contiennent et ramassent en elles la révolte par la mort et la liberté pour mourir »²⁵⁸. Ici, la mort est moins une épreuve à traverser qu'une fin, dans les deux sens du terme. Or, c'est sur un autre rapport à la mort qu'insiste Fanon. Du point de vue d'une analyse existentielle, la liberté de mourir est bien sûr toujours une possibilité propre de la réalité humaine, par laquelle elle peut dévoiler sa liberté et actualiser un possible. Mais, dans le contexte colonial, la mort est avant tout la loi explicite des rapports sociaux, l'objet même du pouvoir administratif. Elle n'est aucunement extraordinaire.

Fanon tâche de prévenir la tentation d'encapsuler la mort comme un pouvoir subjectif, là où elle est, en colonie, une menace permanente, envahissante, qui sourd du monde lui-même. La liquidation de la subjectivité est une possibilité objective toujours ouverte pour la réalité humaine. Mais, dans ce contexte, la convocation de la mort comme réel à venir est également un acquiescement à la réalité passée et présente. Elle répète le monde, elle affirme la continuité d'un espace objectif où la mortalité de la réalité humaine est déjà avalisée²⁵⁹. Le « monde essentiellement hostile de l'occupant » dont parle Fanon précède, prend d'assaut,

²⁵⁸ SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 88.

²⁵⁹ C'est l'amère leçon des *Subalternes peuvent-elles parler* de Spivak : l'effectuation de l'ultime possibilité de la réalité humaine, le suicide, n'assure aucune garantie d'une transformation des normes de reconnaissabilité qui permettraient à cet acte de se muer en une variation, une transcendance, du monde lui-même. Bien sûr, Paul Gilroy a raison d'insister en sartrien sur la manifestation de puissance d'agir en quoi peut consister le suicide de l'esclave, mais cela n'infirme nullement la constatation d'une continuité objective de la réalité coloniale par-delà le suicide, fût-il héroïque. SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, op. cit. ; GILROY Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* (1993), trad. Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2010, p. 100.

règle, tout projet de la réalité humaine en contexte colonial. Une purification théorique de cette réalité primordiale relève du déni, et de l'idéalisme. Il y a, au cœur de la dialectique, des éléments non dialectisables.

À travers ce concept de réalité humaine, Fanon accorde un statut théorique à l'être humain sans toutefois sacrifier à l'illusion d'une nature humaine²⁶⁰, qui fut un si puissant instrument de domination coloniale et de mise au ban des vivants disqualifiés. C'est un être entièrement extériorisé dans le monde, et c'est en cela que Fanon peut en faire un opérateur critique. Il ne s'agit nullement d'utiliser le signifiant « humanité » pour mettre à l'abri certaine région du monde en la remisant en une zone inaccessible, naturalisée. L'humain, en première approche, est le nécessaire lieu d'enregistrement de la violence sociale, qui n'est ni qualifié selon des normes prétendument anhistoriques, ni décrit comme sans qualité. Il est singulièrement déterminé par ses possibilités d'insertion dans le monde, sa confrontation à l'exploitation, à des saturations, etc. La philosophie matérialiste et existentielle de Fanon, projet de description praxique délivré de l'ivresse du fondement, ne consiste pas en l'exposition subjective de réalités objectives. Il place l'existence sur le même plan que les structures matérielles dont il élabore la critique. Les affects, les souvenirs, les narrations ne sont pas des valorisations *a posteriori* qui embrumeraient la réalité des faits et devraient être écartés, mais des données réellement existantes et dont l'explicitation est à effectuer. Sans « l'expérience vécue » immédiate du Noir, du Jaune, du Brun, l'idée de race, dans le contexte d'une description politique du colonialisme, n'a aucun sens ni aucune effectivité. Le plan de l'expérience est dans le monde, pas « dans la tête » ; car la race, l'agressivité, la ségrégation, sont dans le monde et non « dans la tête ». Le sexe, contraint ou non, fait partie du monde, il est descriptible. Diverses institutions, divers supports de mémoire entretiennent des liens complexes avec les corps des indigènes. Violence est le nom de ce lien, et c'est l'expérience qui atteste de son existence, c'est-à-dire les témoignages, les mots et les actes minoritaires, dont ceux de Fanon ne sont pas les moindres. Ils sont l'écriture du monde. La critique de la race passe par le changement concret dans les rapports, et non par une opération épistémique qui consiste à soutenir que la race n'existe pas, ou que tel discours raciste serait incorrect. La question de l'existence ou de l'inexistence des races est inconsistante. Le rôle social de la race dépend de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui est effet d'une production, nullement de ce qui est exact. Les effets de violence sont réels, ils ne sont pas une postulation ou le fruit d'une démonstration. La réalité humaine est le découpage d'un espace discret au sein de cet

²⁶⁰ GORDON Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*, op. cit., p. 87.

ensemble complexe et réticulaire d'étants, de barrages, de forces et d'affects que Fanon appelle le monde. La réalité humaine est un mode d'attachements et de détachements, une manière de faire réseau. Et c'est cela qui distingue le Nègre du Blanc : ils sont les produits de modalités distinctes de discrétisation, c'est-à-dire de différents schémas historico-raciaux.

II – Du grand partage colonial

Le premier chapitre a permis de dégager les linéaments de la philosophie à la fois existentialiste et matérialiste qui s'élabore dans la critique du racisme institutionnel à laquelle se livre Frantz Fanon. Si l'humain est extériorité, c'est au travers de son analyse des structures sociales et historiques elles-mêmes, des situations singulières, qu'il l'atteint. L'enjeu politique, pour Fanon, ne vise pas à réaliser les conditions pour que l'humain soit à même de vivre une vie conforme à son essence, mais une vie capable de création, d'action, de normativité. Ceci ne revient pas à un déplacement sophistiqué du problème qui se limiterait à sous-entendre que la créativité serait précisément cette essence humaine à préserver ou à reconquérir. La conclusion de *Peau noire, masques blancs* est sans ambiguïté : « je n'ai pas le droit de me laisser ancrer. Je n'ai pas le droit d'admettre la moindre parcelle d'être dans mon existence. Je n'ai pas le droit de me laisser engluier par les déterminations du passé »²⁶¹. Fanon entend faire de l'être de l'humanité une chose impossible, et ce projet est une réponse à la nécessité de se dégager de l'emprise coloniale. Entreprise intellectuelle qui se prolongera dans *Les Damnés de la terre* où il propose ce qu'Alice Cherki appelle une théorie de la « décolonisation de l'être »²⁶². Une nouvelle fois, Fanon imprime au vocabulaire de la philosophie de l'existence une déviation politique dont il faudra mesurer la teneur. Un chemin de traverse pour y parvenir pourrait être la postérité de cette idée, puisqu'elle inspira à la pensée critique latino-américaine la notion de « colonialité de l'être » :

Ce que Maldonado-Torres a voulu montrer avec le concept de colonialité de l'être c'est l'inscription dans la vie courante des individus de situations où la vie est menacée à chaque instant, où elle peut être perdue à chaque tournant ; c'est la normalisation de situations exceptionnelles ; c'est convertir la non-éthique de la guerre moderne en pratique quotidienne, qui nous guette et met la personne en affût perpétuel. La colonialité de l'être se voit historiquement dans les colonisations américaine et asiatique ; dans les « condamnés » [sic] de Fanon ; dans les victimes de l'holocauste nazi. La colonialité de l'être est la « vie abîmée » dont parle Adorno dans *Minima moralia*. La colonialité de l'être tue l'espérance de vivre et l'utopie, elle « érode » le désir, le met en suspens et abîme l'existence même.²⁶³

Cette poignante description, nonobstant une accumulation d'exemples évocateurs, fait l'économie d'une définition et ne dit malheureusement rien du rapport qu'entretiendrait la

²⁶¹ PNMB, p.186.

²⁶² CHERKI Alice, « Préface à l'édition de 2002 », in : DT, p. 9.

²⁶³ PACHON SOTO Damián, « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être », trad. Marine Gallois-Lacroix, in : *Cahiers des Amériques Latines*, n° 62, Paris, IHEAL éditions, 2009, p. 54.

colonialité avec l'être, ni même de ce qu'il faut ici entendre par « être ». C'est aux fins d'éclairer ces zones d'ombre que ce second chapitre prendra acte du fait que n'est pas originellement pour Fanon que la colonisation est une question ontologique. L'ontologie coloniale n'est pas une invention du penseur martiniquais, pas plus qu'un schéma explicatif élaboré par la théorie critique contemporaine. C'est le mode de pensée hégémonique chez les théoriciens du colonialisme eux-mêmes, une façon d'ontologie spontanée ou d'ontologie à l'état sauvage. Ainsi, le sénateur français Albert Sarraut, ancien administrateur colonial, expose-t-il sa doctrine en 1931 :

Pour demeurer légitime, la colonisation doit demeurer le grand fait par lequel un élan de civilisation, compensant et corrigeant les injustices de la nature, se propose de créer parmi les êtres et les choses un état de progrès matériel et moral amplifiant les moyens du mieux-être universel.²⁶⁴

Cet exemple, au demeurant assez représentatif des réflexions des tenants du « parti colonial » français, témoigne du fait qu'ontologie naturelle et progressisme volontariste se nouent et se croisent dans la philosophie colonialiste. Ces deux ingrédients concourent à faire de ce discours un typique exemplaire d'une pensée tributaire de ce que Bruno Latour a appelé le « grand partage » exclusif entre nature et culture propre à l'époque moderne²⁶⁵. Cette notion, issue de la philosophie des sciences, n'est pas inédite dans les études coloniales. On la rencontre notamment dans les travaux de Seloua Luste Boulbina comme ceux d'Emmanuelle Saada²⁶⁶. Elle sera mobilisée ici pour souligner l'insuffisance des critiques traditionnelles du racisme comme « naturalisation » des corps indigènes. Si elle est juste, cette proposition est oublieuse d'un processus coextensif de « culturalisation » et de la dialectique qui nécessairement s'engage entre ces deux pôles. Le colonisé est toujours simultanément inséré dans deux ordres contradictoires, conflictuels.

D'une part, l'ordre « social » du droit de l'administration (ce que Hannah Arendt a appelé la « bureaucratie impérialiste ») qui vise à insérer les vies indigènes dans un état d'exception permanent qui se distingue de la biopolitique foucaldienne en ceci qu'il n'a pas trait au pouvoir, mais à la violence. C'est cette dimension qui sera examinée en premier lieu

²⁶⁴ SARRAUT Albert, *Grandeur et servitude coloniales* (1931), Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 69-70.

²⁶⁵ Cf. LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), Paris, La Découverte, 1997.

²⁶⁶ LUSTE BOULBINA Seloua, *Le Singe de Kafka*, op. cit., p. 96 ; SAADA Emmanuelle, *Les Enfants de la colonie*, Paris, La Découverte, 2007, p. 15. Force est de constater, toutefois, que la notion latourienne est alors généralement entendue comme une séparation entre des individus différemment marqués anthropologiquement, et non comme une scission à l'intérieur des individus eux-mêmes, qui scanderait leur façon de s'approprier et d'être au monde.

Et d'autre part l'ordre « naturel » de la science de l'homme dont l'objet est de situer les manifestations de l'existence du colonisé par rapport à une critériologie raciale (que ces critères soient biologiques pour les polygénistes, ou historiques²⁶⁷ pour des monogénistes au républicanisme paternaliste). La seconde partie de ce chapitre sera consacrée à cette seconde face de l'ontologie raciste du colonialisme moderne.

La production et la diffusion de ces deux grandes catégories furent l'œuvre des intellectuels organiques du colonialisme, dont sera examiné l'héritage. Si elles sont nombreuses, les contradictions internes qui parcourent les divers courants théoriques (qui ne sont ici présentés que comme des idéaltypes) et les diverses initiatives individuelles qui ont marqué l'histoire de la pensée coloniale ne retranchent rien de l'efficace et de la violence de ce complexe politico-théorique. L'enquête que se propose ce chapitre exigera donc qu'on s'éloigne quelque peu de la lettre du texte fanonien pour mieux, finalement, y faire retour. Être plus fidèle à son esprit et plus près de ses sous-entendus, pour examiner la texture des êtres marqués, tracés et redéfinis par le colonialisme et les discours qui le sous-tendent. Cette ontologie, la pratique politique du colonialisme la secrète. Elle est le moment de rupture de l'autoréférentialité du pouvoir colonial, à la fois condition et résultat de la négation nécessaire de l'altérité des indigènes, qui s'y font visibles en tant qu'ils sont anticipés, qualifiés, décrits, connus.

1 – De la prise de vies

La violence instauratrice du droit colonial

Dans ses commentaires de Frantz Fanon comme dans les analyses où il s'inspire de sa pensée et la prolonge, Achille Mbembe ne manque pas d'insister sur son analyse du « rapport de force originaire »²⁶⁸ en quoi consiste la violence fondatrice de l'ordre colonial. Fanon avait en effet avancé que la colonisation est en premier lieu l'institution par la force d'un ordre juridico-politique nouveau²⁶⁹ :

²⁶⁷ Il s'agit donc de ne pas voir ici un concept hégélien d'histoire, mais bien plutôt quelque chose comme une « histoire naturelle ».

²⁶⁸ MBEMBE Achille, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », in : *Rue Descartes*, n° 58, Paris, 2007, p. 38.

²⁶⁹ MBEMBE Achille, « La pensée métamorphique. À propos des *Œuvres* de Frantz Fanon », *art. cit.*, p. 17.

Le régime colonial est un régime instauré par la violence. C'est toujours par la force que le régime colonial s'est implanté. C'est contre la volonté des peuples que d'autres peuples plus avancés dans les techniques de destruction ou numériquement plus puissants se sont imposés.²⁷⁰

Une explicitation de cette citation de Fanon s'impose si l'on ambitionne de résoudre la question qu'elle soulève quant à l'instauration de ce mode de gouvernement très particulier qu'est le gouvernement colonial. Signalant à juste titre un trait saillant qui sépare le psychiatre martiniquais de Marx et Engels, Ato Sekyi-Otu va dans le même sens que Mbembe : « le texte de Fanon assigne radicalement à l'événement politique, sous la forme de la conquête violente, une primauté causale dans la construction de la réalité sociale »²⁷¹. Il n'est pas vain de souligner que, dans l'attention qu'ils accordent aux notions de prise et de conquête, ces deux penseurs politiques africains semblent faire valoir l'héritage de Carl Schmitt. Théoricien du droit constitutionnel, mais aussi du droit des gens et du droit international, son œuvre offre une épure de la manière dont la pensée juridique européenne s'est représentée à elle-même son propre accomplissement. Historien du droit, il est également, comme à son corps défendant, l'historien des mentalités juridico-politiques auxquelles il emboîte le pas, qu'il répète, renforce, et auxquelles il apporte une cohérence rétrospective. Il rend ainsi possible un retour critique sur l'héritage des intellectuels organiques du colonialisme. Selon son analyse, « toute l'histoire coloniale n'est [...] qu'une histoire d'actes fondateurs qui s'insèrent dans l'espace, et où se conjuguent une localisation et un ordre »²⁷². Reconstituant le développement de ce qu'il nomme la pensée par lignes globales, il établit que l'État moderne, en tant qu'État européen, s'est constitué non seulement en s'assurant le monopole de la violence légitime à l'intérieur de ses frontières, mais également à leurs confins, c'est-à-dire hors le continent.

Ainsi l'État consiste-t-il en deux frontières, ou deux types de frontière : les siennes propres, celles de sa souveraineté attachée à un territoire donné d'une part, et celles qu'il partage collectivement avec les autres États et qui forment la ligne globale du droit des gens européens, assurant le privilège du vieux continent d'autre part. « Dans la perspective du *Jus publicum Europaeum*, toute terre sur le globe est soit territoire d'États européens ou d'États mis sur le même pied, soit terre encore librement occupable, c'est-à-dire territoire étatique potentiel ou colonie potentielle. »²⁷³ Plus clairement encore, les juristes français parlaient, non

²⁷⁰ L'An V, p. 172.

²⁷¹ SEKUYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, op. cit., p. 49.

²⁷² SCHMITT Carl, *Le Nomos de la Terre* (1950), trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2012, p. 85.

²⁷³ *Ibid.*, p. 171, italiques dans l'original.

seulement de « terres libres », mais de « territoires sans maître ». Cette expression souligne elle aussi que les « territoires non organisés, qui ne connaissent pas une organisation politique comparable à celle prévalant en Occident, peuvent être considérés comme ouverts à l'occupation coloniale »²⁷⁴. La structure géopolitique globale qu'implique un tel schéma comporte donc deux étages : il y a non seulement distinction des États européens entre eux, mais aussi leur distinction par rapport au reste du monde. Là sont aussi les conditions de possibilité de la répétition coloniale de l'accumulation primitive du capital, et les origines politiques de la théorie contemporaine de la différence entre centre et périphérie.

Selon Carl Schmitt, l'opérateur essentiel de cette disjonction fut la capacité que l'Europe sut se donner d'effectuer des « prises de terres », c'est-à-dire des conquêtes, dans les différentes zones situées au-delà de la ligne globale qui l'entourait et la déterminait. Le centre se caractérise au premier chef par sa capacité à prendre, et la périphérie par sa disposition de terre libre, offerte à la prise. Il y aurait ainsi selon Schmitt un privilège territorial, tellurique, de l'Europe, du fait de son rapport singulier au *nomos*, c'est-à-dire à « la prise de terres et l'ordre concret qu'elle comporte et qu'elle engendre tout à la fois »²⁷⁵. Le continent profite ainsi de l'alliance d'une segmentation territoriale particulière, celle des États, coextensive à une répartition des forces, notamment militaires, qui vise à performer continuellement la réalité matérielle de ladite segmentation. Tout l'argumentaire schmittien repose sur l'idée que, dans l'histoire du droit et de la pensée politique, c'est du fait d'un privilège territorial que le sol non européen fut, par essence, une zone offerte à la colonisation.

Nonobstant la cohérence de l'argumentation juridique de Schmitt et surtout sa réinterprétation rigoureuse de l'histoire du fait colonial, l'auteur n'a de cesse de mettre lui-même en péril la grille de lecture qui fait de la territorialité les *fons et origo* du droit des gens. Ainsi justifie-t-il la colonisation des Amériques en recourant à des conceptions évidemment extra-juridiques, puisqu'il argue de l'évidente supériorité de la rationalité européenne :

Les indiens ne disposaient pas de la force cognitive propre à la rationalité de l'Europe chrétienne, et ce n'est qu'une uchronie ridicule de s'imaginer qu'ils auraient pu faire des relevés cartographiques de l'Europe tout aussi bons que ceux faits par les Européens de l'Amérique. La supériorité intellectuelle était entièrement du côté européen, et forte à ce point que le Nouveau Monde put être simplement « pris », tandis que dans l'Ancien Monde d'Asie et de l'Afrique islamique ne s'est développé que le régime des capitulations et de l'extraterritorialité des Européens.²⁷⁶

²⁷⁴ COSTANTINI Dino, *Mission civilisatrice*, op. cit., p. 104.

²⁷⁵ SCHMITT Carl, *Le Nomos de la Terre*, op. cit., p. 74.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 132.

Selon Schmitt, si l'Européen put effectivement « découvrir » les terres américaines, bien qu'elles fussent déjà habitées par des êtres humains, c'est en raison de la différence essentielle de son savoir. Seule authentique, la conscience européenne fut à même de soumettre ce lieu nouveau à des opérations savantes et pratiques qui lui suffirent à l'arracher à la nuit. Ainsi, plus que d'une découverte, il faudrait parler d'une *invention* du Nouveau Monde. Ce vocable doit ici s'entendre sous les trois acceptions qu'il peut revêtir en Français. Il s'est agi en effet de la découverte d'une relique jusque là cachée ; mais encore de l'ingénieuse création par le génie européen d'une terre nouvelle à prendre et de multiples virtualités ; et enfin de la production imaginaire et quasi mythique d'une image de ce lieu et des peuples sauvages qui l'habitent. Cette multiplicité des dimensions d'un unique phénomène est moins le signe d'une richesse de la compréhension schmittienne que celui de son incapacité à circonscrire le caractère prolifique de la « colonialité », qu'il tente pourtant de limiter à une interprétation restrictive – c'est-à-dire à une modalité particulière de la prise de terres. Plus loin, il affirme plus nettement encore qu'il va de soi de ne pas reconnaître les droits de propriété « des peuples exempts de toute civilisation »²⁷⁷. Schmitt se montre certes à même de décrire la colonisation, mais il est dans l'incapacité de l'expliquer sans recourir à des arguments anthropologiques dont on ne peut que percevoir la dissymétrie par rapport au projet général d'un ouvrage d'histoire du droit tel que *Le Nomos de la Terre*. Il appert que la textualisation fantasmatique des réalités extra-européennes, isomorphe à ce que Said appelle l'orientalisme, est un moment nécessaire de l'action politique anti-orientaliste théorisée par Tocqueville et que Schmitt reprend à son compte. La séquence de l'invention du nouveau monde décrite plus haut doit donc être remise à l'endroit : la légitimation de l'Europe comme productrice de connaissances permet la délégitimation des formes d'existence indigènes, ce qui induit, aux fins de réaliser une prise de terres et l'accaparement des biens, l'élaboration de politiques anti-orientalistes. La narration qui vise à caractériser les peuples exogènes participe pleinement d'une stratégie de conquête et de domination politique.

Dans un texte de 1962, Schmitt avance que chaque peuple, caractérisé par sa race, sa langue, sa religion, sa culture et son héritage national, possède une « substance spirituelle »²⁷⁸

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 198.

²⁷⁸ SCHMITT Carl, « L'ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale » (1962), *La Guerre civile mondiale*, trad. Céline Jouin, Paris, Ére, 2007, p. 84. Il n'est pas anodin de préciser que ce concept apparaît au terme d'un essai qui comporte une violente critique de l'anticolonialisme, privé par Schmitt de toute intelligence et de toute imagination, dénigré comme un navrant négatif de l'héritage européen. Perversi par l'aide au développement et quelques prurits socialistes, le tiers monde ne serait toutefois pas nécessairement perdu, puisqu'il lui appartiendrait de se tenir fidèle à sa substance culturelle et raciale (c'est-à-dire, singulièrement, sa position de dominé ontologique), ainsi que su le faire l'Europe durant les quatre siècles que dura la domination du droit des gens dont elle fut le centre incontesté.

qu'il lui appartient de préserver. Cette notion permet de préciser le fait que, dans l'ouvrage de 1950 déjà, il déplorait un processus historique voué à faire que « même le concept de “civilisation” ne pouvait fournir la substance d'une certaine homogénéité »²⁷⁹ à même de redonner sens à un *nomos* de la terre européocentrique dont la déliquescence s'amorce à partir de la fin du XIX^e siècle. Cet usage d'une notion aussi imprécise que celle de civilisation mérite d'autant plus d'attention qu'elle semble contredire le constructivisme de la nation affirmé dans *La Notion de politique*, paru pour la première fois en 1927. En réalité, il ne fait qu'appuyer sur certaines virtualités essentialistes toujours déjà à l'œuvre dans la pensée schmittienne.

Chaque nation possède son propre concept de nation et trouve *en elle-même, et non chez les autres*, les traits constitutifs de la nationalité, et de même chaque civilisation et chaque époque de la civilisation ont leur propre concept de civilisation. Les notions essentielles qui font notre sphère intellectuelle sont toutes existentielles et non normatives.²⁸⁰

Certes, selon Schmitt, ce sont les interventions des acteurs existants qui donnent leur sens et inscrivent dans une dynamique les concepts de civilisation ou de nation. Mais il précise qu'il s'agit d'une *autoproduction* au sens fort de ce terme : une production de et par soi qui ne doit rien à quelque altérité que ce soit. Certes, ce n'est qu'à partir de 1933 qu'on a assisté à une franche racialisation des conceptions schmittiennes, qui affirmeront désormais l'homogénéité et la pureté raciale comme buts de la politique²⁸¹. Cependant, dès les années 1920, il soutenait la nécessité pour toute démocratie authentique de maintenir une part de sa population dans un état de privation de droit : esclaves ou colonisés²⁸². Ce qui importe dans la théorie de Schmitt, c'est que le collectif que forment les acteurs existants légitimes, cristallisé dans la Déclaration qu'il se donne, « la résolution d'un peuple particulier à se donner une orientation politique »²⁸³, un destin. Les moments successifs de la pensée schmittienne ont contribué à nourrir une représentation de l'ordre social où les notions de peuple, de civilisation, de race, de nation semblent se superposer. Mais dans l'histoire de la pensée politique colonialiste, semblable salmigondis n'a rien d'une navrante exception : c'est bien plutôt la règle. Si elle s'inscrit dans une certaine tradition du nationalisme impérialiste, la

²⁷⁹ SCHMITT Carl, *Le Nomos de la Terre*, op. cit., p. 232.

²⁸⁰ SCHMITT Carl, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », *La Notion de politique* suivi de *Théorie du Partisan*, trad. Marie-Louise Steinhäuser, Paris, Flammarion, 1992, p. 138, italiques ajoutés.

²⁸¹ KERVEGAN Jean-François, *Que Faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 33.

²⁸² MONOD Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2006, p. 28.

²⁸³ *Ibid.*, p. 43.

pensée de Schmitt demeure malgré tout plus sophistiquée. C'est par un recours à l'histoire, et par l'emploi des instruments eux-mêmes historiquement constitués qu'elle offre, que Schmitt peut affirmer l'essence de la civilisation européenne. Le mouvant sert à définir le fixe. Ce n'est que du fait qu'elle est sortie d'elle-même en mettant en œuvre diverses réalisations historiques que la « patrie et l'origine »²⁸⁴ de la civilisation occidentale peuvent revendiquer leur homogénéité essentielle et leur identité à elles-mêmes. En ce sens, l'histoire précède son commencement et la première prise de terre est fille des suivantes²⁸⁵.

Enfin, ces raffinements n'enlèvent rien au fait que le privilège du monde civilisé, comme privilège de sa rationalité et du pouvoir de sa conscience, est en réalité un présupposé. Comme l'a justement noté Elsa Dorlin, « rabattre l'histoire, et plus fondamentalement l'historicité, sur l'origine, a bien pour conséquence de transformer l'histoire en Nature, de faire du discours historique l'une des expressions paradigmatiques du naturalisme moderne »²⁸⁶. Schmitt est, comme Tocqueville, une figure exemplaire de ce discours naturaliste qui avance masqué. Dans l'économie argumentative du *Nomos de la Terre*, sa conception de la civilisation est circulaire : la civilisation européenne y est supérieure parce qu'elle est celle de l'Europe. Les valeurs mobilisées par Schmitt excèdent par trop les faits. Les conquêtes du vieux continent se voient expliquées, non par des données empiriques, mais par des thèses philosophiques sur l'humanité européenne et la nature particulière de sa forme d'exister. Cette faiblesse dialectique, apparemment accessoire, est en fait éloquente quant à la représentation d'eux-mêmes que se sont donnés le droit et la politique coloniaux. Elle dépend de la forclusion de la négation, rendue prégnante par l'idéologie raciste, de certaines formes de vie et d'existence comme indispensable préalable à toute qualification des terres extra-européennes comme terres libres. C'est pour cela que, simultanément, s'affirme toujours une anthropologie qui refuse de se déclarer comme telle. Le destin du racisme colonial est, en raison de son concept même, de s'effacer comme opération originaire en

²⁸⁴ SCHMITT Carl, *Le Nomos de la Terre*, op. cit., p. 76.

²⁸⁵ Le sens de ce geste intellectuel peut se préciser si l'on rappelle qu'il fut, à peu près au moment de la parution du *Nomos* (dont les textes furent achevés cinq ans plus tôt), adopté et adapté par le plus fameux disciple de Carl Schmitt : Leo Strauss. Il visait à expliquer le fait que, certes, sans « l'expérience de la diversité des institutions et des convictions politiques dans des pays différents et des temps différents, la question de la nature des choses politiques et celle de l'ordre politique le meilleur ou juste n'auraient pas pu être posées », mais que c'est cette situation même qui permet à la philosophie politique de dégager des vérités anhistoriques. Chez Strauss, comme chez Schmitt, l'historicisation des données n'est pas mise au service de leur mise en perspective ou de leur relativisation, mais vient au contraire au renfort d'un essentialisme qui se contente par là d'accorder une concession minimale au contradicteur marxiste ou libéral. STRAUSS Leo, « La philosophie politique et l'histoire » (1949), *La Philosophie politique et l'histoire*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Librairie Générale Française, 2008, pp. 39-40.

²⁸⁶ DORLIN Elsa, « Politique des origines et politisation des origines : mythologie contre généalogie du "nous" », in : BIRNBAUM Jean (dir.), *D'Où Venons Nous ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 154.

même temps que les êtres humains qu'il disqualifie, pour apparaître sous le jour plus flatteur de la rationalité tellurique de l'impérialisme. Frantz Fanon qualifiait cette organisation européocentrique de « géographie de la faim²⁸⁷ » : fêlure du monde où maîtres et esclaves se font face. Dans cette organisation spatiale, ainsi qu'elle est vécue par ces derniers, la réalité humaine elle-même, ses désirs et ses besoins, doit disparaître derrière les ressources naturelles à exploiter. L'opération principale de ce que Fanon appelle la violence en contexte international (et qui n'est pas autre chose que l'ordre du monde que décrit Schmitt), c'est l'effacement de toute altérité par la négation, théorique d'abord, pratique ensuite, des colonisés. Ce n'est pas une prise de terres qui fonde l'ordre juridique colonial ; c'est toujours d'abord une *prise de vies*.

L'histoire universelle est une histoire du progrès – ou peut-être seulement de la transformation – des moyens et des méthodes de la prise : de la prise de terres des temps nomades et féodaux-agraires et des prises de mers des XVI^e et XVII^e siècles, aux prises industrielles de l'époque industrielle et technique avec leur distinction entre régions développées et non-développées, jusqu'aux prises de l'espace aérien du présent. Le rejet du colonialisme qui touche aujourd'hui les peuples européens est le rejet de la prise, voir à ce sujet le chapitre 24 du *Capital* [...].²⁸⁸

Schmitt lui-même, associant par exemple le projet marxiste d'appropriation collective des moyens de production à une « prise industrielle », admet la plurivocité de la notion de prise, rendue possible il est vrai par *L'Idéologie allemande*. C'est en prenant acte de ce pluralisme que l'on peut voir dans ce qui sera ici nommé « prise de vies » la vérité, ignorée par Schmitt, de la violence instauratrice du droit colonial. Le philosophe du droit accuse les socialistes de mettre en œuvre une condamnation morale de la notion de prise en général pour réintroduire, par la bande, une nouvelle pratique brutale de prise. L'argument n'est guère probant, et ce en raison même de l'élargissement de la notion de prise auquel il est forcé de recourir. La pensée révolutionnaire délégitime en effet la forme particulière de la prise de terres. Mais, et Schmitt ne l'ignore pas, c'est là une ligne politique qui a déplacé le centre de gravité du pouvoir : les jacobins, déjà, avaient « remplacé la guerre purement étatique par la guerre du peuple et la levée en masse démocratique »²⁸⁹. On assiste, avec le rejet du colonialisme, à une autre étape du développement de la « tradition des opprimés », opposée à celle de l'État absolutiste. Arguer que ces doctrines rejetteraient la prise comme telle est par

²⁸⁷ *DT*, p. 94. Cette expression, Fanon l'emprunte au titre d'un ouvrage du médecin et intellectuel brésilien Josué de Castro, mais il en élargit le sens. Là où elle visait à expliquer la spécificité de la situation brésilienne, Fanon en étend l'usage au contexte géopolitique le plus large : celui des relations Nord/Sud.

²⁸⁸ SCHMITT Carl, « Prendre / partager / paître » (1953), *La Guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 63.

²⁸⁹ SCHMITT Carl, *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 152.

trop abstrait, et la contradiction selon laquelle les révolutionnaires refuseraient la prise en général tout en consacrant la « prise industrielle » n'est qu'un paralogisme de la pensée schmittienne elle-même. Le communisme refuse la prise de terres ; l'anticolonialisme ajoute à ce rejet celui, plus fondamental, de la prise de vies. Car, en effet, comme l'a souligné Achille Mbembe, « dans la manière dont fonctionna le capitalisme colonial, le refus d'instituer la sphère du vivant comme une limite à l'appropriation économique fut constant »²⁹⁰. Pour bien entendre ces dernières remarques, il convient d'explorer plus avant la notion de prise de vies ici proposée.

La violence sur les corps et les formes d'existence que refoulait la notion de prise de terres fait retour *via* les idées de civilisation, de substance spirituelle, et tous les présupposés de l'idéologie raciste qui les sous-tendent. Il faut qu'une capture raciste de la vie indigène, sa déconsidération radicale comme condition de possibilité de sa destruction ou de sa domestication, ait eu lieu pour qu'une prise de terres puisse être légitimement mise en œuvre. Pour que les peuples « extra-européens » soient, en tant que tels, perçus comme colonisables, il est absolument nécessaire qu'ils aient auparavant été définis comme barbares. La caractérisation de leur existence comme indigne précède logiquement la qualification de leur terre comme libre. Et c'est Schmitt lui-même qui offre une partie des concepts qui permettent de penser cette déshumanisation des populations. Et ce bien que, comme l'a noté Jean-Claude Monod, loin de remettre en cause l'europpéenne prétention à la « supériorité dans le cadre colonial ou dans celui de la conquête de l'Amérique », « il fait grief au théologien de Salamanque, Francisco de Vitoria, avocat, dès 1539, des droits Indiens contre les pratiques des conquérants européens, de l'avoir méconnue et d'avoir soutenu un concept d'humanité entièrement neutralisé, détaché de la considération de la supériorité historique du conquérant »²⁹¹. De fait, il est d'autant plus important de revenir sur ces arguments, aux fins d'en relever les restrictions justifiées par des motifs qui procèdent de l'idéologie raciste.

On le sait, la condition de possibilité du moderne déploiement des discours sur la race fut l'événement du monde que représentèrent les « Grandes Découvertes ». Elles confrontèrent l'Europe à des bipèdes sans plumes inconnus, donnant lieu à des débats théologique bien connus quant à la douteuse humanité de ces derniers. D'après Schmitt, le point de vue de Juan Ginés de Sepúlveda, qui affirme l'inhumanité des Indiens, « est inhumain par son résultat, mais découle d'une certaine idée de l'humanité, c'est-à-dire de

²⁹⁰ MBEMBE Achille, *Sortir De La Grande Nuit*, op. cit., p. 80.

²⁹¹ MONOD Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception*, op. cit., p. 148.

l'humanité supérieure des conquérants »²⁹². L'humanisme absolu des Lumières secrèterait son propre ennemi. L'anthropologie du XVIII^e siècle est ainsi politique en son essence puisque son absolutisation de l'homme trace une disjonction exclusive superposable à celle qui discrimine l'ami de l'ennemi. En effet, selon *La Notion de Politique*, l'ennemi « est l'autre, l'étranger, et il suffit, pour définir sa nature, qu'il soit, dans son existence même et en un sens particulièrement fort, cet autre, étranger »²⁹³. Chez Schmitt, la notion d'ennemi se définit par sa référence à celle d'étranger et inversement ; ces deux réalités sont difficilement dissociables. L'humanisme moderne, en tant qu'il est description et définition de l'homme porte avec lui, en creux, la définition de son déchet. Pour que ce dernier point soit correctement entendu, il est important de noter que Schmitt parle de « l'homme inhumain » : l'inhumain ne peut être qu'humain en même temps. Il est celui dont on attend qu'il se comporte en homme véritable, mais que l'on refuse pourtant de tenir pour tel. Ce n'est pas là le moindre paradoxe de la pensée raciste, forcée de se placer dans une perspective intersubjective pour disqualifier l'altérité. L'engagement ontologique qui disqualifie l'humanité d'un individu implique simultanément sa reconnaissance. Une telle opération fait de lui un *non-humain* : un être qui ne relève que de la tension entre ce qui est humain en lui et ce qui, pour le raciste, dément cela. La prise de vies est l'autre nom de la fabrication de l'inhumain, du non-humain colonial. Si, dans la logique de Schmitt, cette condamnation de l'humanisme vise à affirmer un différentialisme racial supposé plus concret, une approche fanonienne de la déshumanisation des colonisés emboîterait plutôt le pas à la critique adressée à l'auteur du *Nomos de la Terre* par Jacob Taubes, pour lequel « la théorie du droit reste sans réponse à la question du “cas décisif”, c'est-à-dire à la question du destin de l'homme dans la constellation de la tyrannie, du despotisme total »²⁹⁴. Bien sûr, l'autoréférentialité du pouvoir colonial, comme négation de l'humanité des colonisés, interdit longtemps qu'on associât la colonisation à un despotisme de ce genre, et Taubes pointe ici une violence intra-européenne, comme telle digne d'égards interdits aux Nègres et Indiens. L'idée de prise de vies comme construction nécessairement préalable à la prise de terres morcelle ainsi les lignes globales schmittiennes, faisant ressurgir l'humanité niée des colonisés, les meurtrissures qui furent englouties par l'autoréférentialité du pouvoir colonial.

Ceci invite à un réexamen de la pensée de certains tenants de cette théorie sociale latino-américaine que l'on nomme « critique décoloniale » qui, en tant qu'elle considère

²⁹² SCHMITT Carl, *Le Nomos de la Terre*, op. cit., p. 104.

²⁹³ SCHMITT Carl, *La Notion de politique suivi de Théorie du Partisan*, op. cit., pp. 64-65.

²⁹⁴ TAUBES Jacob, « Lettre à Armin Mohler » (14.02.1952), *En Divergeant Accord. À propos de Carl Schmitt*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 60.

encore la question de la spatialisation de la pensée comme prioritaire²⁹⁵, demeure prise dans les coordonnées de la rationalité la plus colonialiste, contredisant par là l'enjeu même qui est le sien. L'usage, hissé à une dignité ontologique, que fait ce courant intellectuel de la théorie de la dépendance économique et qui implique la dualité entre centre et périphérie court le risque de naturaliser la pensée par lignes globales issue de Schmitt. Les tenants de la géopolitique de la connaissance pensent qu'il est possible de légitimer comme producteurs de savoirs des espaces construits, dans leur spatialité même, comme des espaces liés à telle ethnie ou telle race. Ainsi, le mythe inventé par les juristes européens pour mettre en récit l'assujettissement des non blancs, à savoir une rationalité territoriale dont la fonction essentielle fut l'euphémisation des violences conquérantes, se trouve confirmée là même où l'on prétend la combattre. L'erreur ici pointée réside en ce geste par lequel on s'appuie sur une conséquence (la pensée par lignes globales) pour critiquer la cause sur laquelle elle est juchée (la structuration raciale du monde), sans voir le lien organique qui unit les deux et implique que l'un renforce nécessairement l'autre. Il n'y a pas de *nomos* de la terre non raciste. Il s'agit donc de raisonner différemment de la pensée par lignes globales. On pourrait, par exemple, à la manière de Fanon, se risquer à penser le monde à partir de la réalité humaine. Sartre rappelle opportunément l'idée de Marx selon laquelle « les données géographiques (ou autres) ne peuvent agir que dans le cadre d'une société donnée, conformément à ses structures, à son régime économique, aux institutions qu'elle s'est données »²⁹⁶ ou qui lui furent imposées. La géographie, en tant que telle, est muette sur le pouvoir, comme sur la violence. Elle ne prend sens qu'en étant embrassée par l'histoire, s'installant dans un rapport avec des individus et des groupes définis par leur race, leur classe, leur sexe, leur genre, etc. En ce sens, la position géographique est la détermination la plus abstraite de toutes. Cet usage de la géographie politique tend à entretenir l'illusion de l'homogénéité et de la réalité de frontières abstraites et de territoires de papier. L'idée fanonienne du *checkpoint* colonial où le blanc passe sans heurt et où l'indigène s'arrête peut ici fonctionner comme un trope qui témoigne exactement des limites d'une certaine géopolitique de la connaissance.

²⁹⁵ Cf. MIGNOLO Walter, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », in : *Multitudes*, n° 6, Paris, Exils, 2001, p. 61. A *contrario*, sans doute Ramón Grosfoguel tend-il, pour sa part, à se rapprocher de ce que l'on soutient ici lorsqu'il écrit « qu'avec l'expansion coloniale européenne, la notion d'"européen" ne renvoie plus à une région particulière du monde appelée "Europe". La notion d'"européen" nomme un lieu de pouvoir dans la hiérarchie ethno-raciale globale ». Il est nécessaire de pousser au plus loin la critique de la mystification coloniale d'une normativité géographique. C'est toujours à partir d'une *praxis* que doit se penser la frontière. GROSFOGUEL Ramón, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global », in : *Multitudes*, n° 26, Paris, 2006, pp. 52-53.

²⁹⁶ SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 122.

Ceci posé, faisant retour vers Fanon *via* Achille Mbembe, on peut s'acheminer vers une redéfinition de la violence fondatrice de l'ordre colonial : « cette forme de souveraineté, faite de possessivité, d'injustice et de cruauté, se conçoit elle-même comme investie d'un "fardeau" qui n'est cependant pas un contrat »²⁹⁷. La fiction fondatrice de l'origine du droit colonial ne réside pas en quelque contrat social, mais dans un imaginaire du fardeau supporté par une certaine race, ce qui pose évidemment le problème de la responsabilité. Ce point fut notamment examiné dans l'œuvre du juriste Arthur Girault :

La colonisation se conçoit donc [chez Girault] comme l'action tutélaire exercée par les populations civilisées pour prendre en charge le retard des groupes humains les plus faibles. [...] La colonisation est l'acte par lequel les sociétés plus évoluées se font sujets actifs et conscients du procédé éducatif qu'est la civilisation du monde, en prenant en charge les responsabilités dérivant directement de leur degré supérieur d'évolution.²⁹⁸

La nation colonisatrice ne se représente pas seulement comme responsable d'elle-même, mais aussi comme responsable de cette colonie peuplée d'indigènes « mi-démons mi-enfants » (Rudyard Kipling). Elle se veut le père sévère, mais juste, de ce peuple-là. Les races européennes portent avec d'autant plus de douleur cette responsabilité qu'elle n'est pas la leur propre, mais celle, aussi fragile qu'erratique, de sauvages qu'il leur appartient d'éduquer avant de leur restituer leur majorité juridique. Le gouvernement colonial se donne dès lors pour mission de lutter violemment contre l'inhumanité, de parvenir par la force à l'élévation spirituelle du colonisé.

Lorsque Charles Péguy, revenu de certaines réticences passées²⁹⁹, se livre à une apologie, que l'exaltation dispute à la vésanie, du soldat colonial, « gardien de notre culture, héritier, décuple héritier, héritier de toutes parts, [qui sait] ce que c'est que de fonder une ville »³⁰⁰, il amalgame, accumule et pousse dans leurs derniers retranchements les mythes et

²⁹⁷ MBEMBE Achille, *De La Postcolonie*, op. cit., p. 56.

²⁹⁸ COSTANTINI Dino, *Mission civilisatrice*, op. cit., p. 100.

²⁹⁹ Cf. FRAISSE Simone, « Péguy et le colonialisme », in : DURAND Jean-François (dir.), *Péguy – Senghor. La Parole et le monde*, Paris, L'Harmattan, 1996. Cette éclairante synthèse rappelle que Charles Péguy, à partir de la visite à Tanger de Guillaume II en 1905, est progressivement passé de l'anticolonialisme, qui l'amena à consacrer des numéros de ses *Cahiers de la quinzaine* à la question coloniale, à un soutien forcené à la colonisation. Ce revirement procéderait en grande partie du fort nationalisme antigermanique d'un Péguy qui entendait soutenir la nécessité de l'absolue domination ultramarine de la France face aux conquérants de l'Alsace et de la Lorraine. Une fois de plus, c'est devant les exigences des affaires intra-européennes que s'efface l'existence des indigènes, dont le massacre semble plus acceptable lorsqu'il permet de ne pas céder un are de l'empire français à la convoitise allemande. La grandeur morale et militaire de l'empire français avait alors à se dresser contre une supposée barbarie prussienne, ce qui avait valeur de priorité absolue.

³⁰⁰ PEGUY Charles, *Victor Marie, Comte Hugo* (1910), *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 830.

théories du colonialisme que Schmitt s'était fait fort de rationaliser. L'indigène, sa vie, sa ville, disparaissent entièrement au profit d'un Apollon archégète, nécessairement français, qui prétend faire émerger la civilisation à partir de rien. Prendre, c'est fonder, créer, faire advenir à l'existence³⁰¹. Dès lors que sont prises les vies des colonisés, la violence ne nécessite plus aucune justification, le pouvoir colonial se fait autoréférentiel. C'est ce qu'écrivait Fanon : « un tel système établi par la violence ne peut logiquement qu'être fidèle à lui-même, et sa durée dans le temps est fonction du maintien de la violence³⁰² ». La violence a, selon une modalité exactement identifiée par Hannah Arendt³⁰³, à se déchaîner de façon autonome et s'alimenter elle-même.

Pacificateur qui faites la paix à coups de sabre, la seule qui tienne, la seule qui dure, la seule enfin qui soit digne ; la seule au fond qui soit loyale et d'un métal avéré ; vous qui savez ce que c'est qu'une paix imposée, et d'imposer une paix, et *le règne de la paix* ; vous qui maintenez la paix par la force ; vous qui imposez la paix par la guerre ; *belle pacem qui imposuisti* ; et qui savez que nulle paix n'est solide, n'est digne qu'imposée ; que gardée par la guerre ; l'arme au pied ; vous qui faites la paix par les armes, imposée, maintenue par les force des armes. [...] Vous qui au besoin maintiendriez la culture par la force. Et au besoin, comme il faut, par la force des armes.³⁰⁴

Dans cette mystique de la violence, qui évoque évidemment les « *savage wars of peace* » du « Fardeau de l'homme blanc » de Rudyard Kipling, guerre et paix se trouvent confondues, faisant de la « culture », c'est-à-dire de ce signifiant flottant que Schmitt appelait pour sa part « civilisation » ou « substance spirituelle », l'unique autorité valable. Et c'est en vertu de leur brumeuse indéfinition même que ces notions peuvent faire loi : ceux qui se déclarent leurs porteurs, du simple fait qu'ils s'en réclament, sont investis de cette supériorité morale et de cette légitimité politique qu'on appelle le « fardeau » de l'homme blanc. La culture éternelle, la civilisation blanche, n'est rien de plus que cela : la responsabilité confisquée de l'indigène déshumanisé. On peut répéter les analyses d'Ann Laura Stoler qui note qu'au cours du XIX^e siècle,

³⁰¹ Voir aussi à ce sujet : SCHMITT Carl, « Prendre / partager / paître », *art. cit.*, p. 54.

³⁰² *L'An V*, p. 172.

³⁰³ « L'aspect novateur de cette philosophie politique impérialiste n'est pas d'avoir accordé une telle prépondérance à la violence [...]. Mais jamais auparavant ni la violence ni le pouvoir n'avaient représenté le but conscient d'un corps politique ou l'enjeu ultime d'une politique définie. Car le pouvoir livré à lui-même ne saurait produire autre chose que davantage encore de pouvoir, et la violence exercée au nom du pouvoir (et non de la loi) devient un principe de destruction qui ne cessera que lorsqu'il n'y aura plus rien à violenter. » ARENDT Hannah, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, p. 42.

³⁰⁴ PEGUY Charles, *Victor Marie, Comte Hugo*, *op. cit.*, p. 832, italiques dans l'original.

a été assignée à la “culture” une tâche politique spécifique ; celle, non seulement de marquer les différences, mais de rationaliser les hiérarchies des privilèges et profits, de consolider les régimes de travail de l’expansion capitaliste, de fournir l’échafaudage psychologique des structures d’exploitation de la loi coloniale.³⁰⁵

La violence fondatrice de la colonie est celle qui instaure un nouveau *nomos* de la vie, un ordre où la catégorisation des indigènes comme sujets de droit est d’emblée virtuellement posée et, simultanément, confisquée. La possibilité non réalisée de leur pleine humanité sert de justification à la violence qui peut sans entrave se déchaîner contre eux, et la dégénérescence supposée de leur culture est mobilisée comme une preuve. Cette déshumanisation, par laquelle débute la prise de vies, permet toute légitimation de l’intervention violente, du coup de force fondateur du droit colonial dont Schmitt, Péguy et d’autres se font les interprètes et les thuriféraires. La notion de prise de vies confirme ce qu’on a vu en examinant avec Fanon le statut de frontière incorporée, de marqueur spatial que le colonisateur accorde à la femme voilée. C’est à partir des corps et des vies culturellement qualifiés que se déploie la rationalité spatiale, et non l’inverse.

L’impérialisme comme nation et comme république

Tout au long de la période coloniale, le racisme est au principe même de la philosophie du droit international européen, construit autour de l’idée d’un *nomos* de la terre européocentriste. Il concerne la terre, le sol, en tant qu’il en autorise et en légitime le vol ; mais ce sont l’inégalité des peuples humains et la domination de la race blanche qui sont ses véritables fondations théoriques. S’il faut répéter cela, toujours y insister, c’est que cette réalité fut largement ignorée, y compris par des penseurs du colonialisme aussi importants qu’une Hannah Arendt. Cette dernière diagnostique en effet un conflit fondamental entre la nation, qui scelle un territoire à une certaine « substance »³⁰⁶, et l’impérialisme qui, s’imposant un impératif catégorique expansionniste, en programme la dissolution. Cette dernière notion, qu’Arendt distingue de celle, plus générale, de « colonialisme », désigne une tendance à confondre l’*hybris* du travail, dont la productivité est virtuellement illimitée, et les étroites limites de l’action politique, qui se rapporte à un territoire nécessairement restreint et vise, pour ses habitants, à la conservation des conditions de la vie bonne. Investissant la politique en confondant sa rationalité spécifique avec celle de l’économie, la bourgeoisie l’aurait dénaturée. En effet, et sur ce point Arendt s’accorde en partie avec Lénine,

³⁰⁵ STOLER Ann Laura, *Race and the education of desire*, op. cit., p. 27.

³⁰⁶ ARENDT Hannah, *L’Impérialisme*, op. cit., p. 25.

l'impérialisme né en 1884 procède de la nécessité économique, pour la bourgeoisie, de s'inviter au sein du monde non capitaliste aux fins, d'une part, d'investir des capitaux improductifs accumulés, et d'autre part de trouver de nouveaux marchés pour écouler une surproduction impossible à liquider à l'échelle de nations européennes qui paraissent alors de plus en plus étriquées. En fait, « le péché originel du pillage pur et simple qui, des siècles auparavant, avait permis "l'accumulation originelle du capital" (Marx) et amorcé toute l'accumulation à venir, allait finalement devoir se répéter si l'on ne voulait pas voir soudain mourir le moteur de l'accumulation »³⁰⁷.

Étrangement, on retrouve chez Arendt l'idée, déjà rencontrée chez Schmitt, d'une certaine substance spirituelle du peuple. Cependant, le fait qu'elle la qualifie de nationale plutôt que de culturelle ou d'ethnique mérite une attention particulière. Dans la pensée de Schmitt, le concept de nation est noué à un ensemble de problèmes, dus à un déni de la multiplicité et de la conflictualité qui toujours traverse le « peuple » ; c'est ce qui pousse Étienne Balibar à mettre en avant « la fonction de *boîte noire* que remplit chez le philosophe allemand l'idée même de *nation*, synthèse intuitive du "peuple" et de "l'État" »³⁰⁸. Recours à l'intuition qui, comme on l'a vu, force Schmitt à faire sortir le droit de lui-même pour le faire se mêler et même se confondre avec une anthropologie culturaliste et spontanéiste. Plus modeste, Arendt se réfère à l'acception de « nation », désormais classique, introduite par Ernest Renan. Toutefois, l'usage de cette conception n'ira pas sans susciter des problèmes voisins de ceux de la pensée de Schmitt, indice d'une certaine unité des fondements de la philosophie politique colonialiste européenne. On sait que Renan prononça sa fameuse conférence « Qu'est-ce qu'une nation ? » dix ans après l'annexion par la Prusse de l'Alsace et de la Lorraine, et que c'est ce marquant événement qui suscita l'élaboration d'une conception novatrice de la nation qui rompait, en principe, avec tout racialisme :

Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. [...] L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie.³⁰⁹

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 59.

³⁰⁸ BALIBAR Étienne, « Prolégomènes à la souveraineté » (2000), *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, p. 261, italiques dans l'original.

³⁰⁹ RENAN Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882), Paris, Flammarion, 2011, pp. 74-75.

Nonobstant l'originalité l'incontestable, si souvent célébrée, de la théorie de Renan, peut-être ne marque-t-elle pas à tous points de vue une rupture au sein de son œuvre. L'auteur de ces lignes est en effet un nouveau converti à la république : ses précédents travaux étaient marqués par une admiration, non seulement de la métaphysique allemande mais aussi de ce système politique monarchique et hiérarchisé qu'était le régime prussien. Sans doute gagnerait-on, certes pas à minimiser, mais à relativiser la portée de ce tournant rénanien qui ferait basculer l'auteur d'un monarchisme germanophile à un républicanisme patriote. Si cette transition, ici manifestée par l'importance accordée à l'idée d'une « communauté » nationale, est évidente, il n'en reste pas moins que la pensée politique du Renan autoritaire préfigure celle du républicain. Celui-là s'exprimait en fait dans un langage étrangement voisin de celui de la fameuse *Réforme intellectuelle et morale de la France*, publiée une décennie plus tôt :

Un pays n'est pas la simple addition des individus qui le composent ; c'est une âme, une conscience, une personne, une résultante vivante. Cette âme peut résider en un fort petit nombre d'hommes ; il vaudrait mieux que tous pussent y participer ; mais ce qui est indispensable, c'est que, par la sélection gouvernementale, se forme une tête qui veille et pense pendant que le reste du pays ne pense pas et ne sent guère.³¹⁰

Tout se passe comme si la conception de 1882 se trouvait déjà, *in nuce*, dans celle de 1871. Comme si elle y était comme en puissance, en gestation ; comme si elle devait survenir avec l'avènement du « pays » lui-même à son propre être, voué à le transfigurer en authentique « nation », rendant possible la participation de « tous » au lieu de « quelques-uns ». En effet, les deux théories politiques successives ne diffèrent nullement quant à leur principe ontologique, qui demeure celui d'une façon d'animisme politique. Seul varie le nombre des porteurs de ladite âme. Le changement est donc quantitatif, mais aucunement qualitatif. Une lecture continuiste de Renan, dont le texte, selon les mots de Césaire « sonne net, hautain, brutal, et nous installe en pleine sauvagerie hurlante »³¹¹, pourra permettre de révéler les détails qu'Arendt dut négliger pour élaborer sa conception problématique de l'impérialisme comme trahison de la nation. En effet, elle n'a tenu aucun compte de certaines articulations importantes de la démonstration du philosophe français :

Le fait de race, capital à l'origine, va donc toujours perdant de son importance. L'histoire humaine diffère essentiellement de la zoologie. La race n'y est pas tout, comme chez les rongeurs ou les félins, et on n'a

³¹⁰ RENAN Ernest, *La Réforme intellectuelle et morale de la France* (1871), Paris, Union Générale d'Éditions, 1967, p. 84.

³¹¹ CESAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 15.

pas le droit d'aller par le monde tâter le crâne des gens puis les prendre à la gorge en leur disant : « Tu es notre sang ; tu nous appartiens ! »³¹²

Écrivant cela, Renan entend évidemment blâmer l'appropriation de la Lorraine et de l'Alsace par la Prusse. Ce faisant, il exprime une condamnation de la prise de terres pour des motifs raciaux. Mais cette critique est sous-tendue par une condamnation de la prise de terres à l'intérieur des frontières européennes, qui constitue le cœur de son argument. En effet : plus une espèce d'humains est primitive, c'est-à-dire proche de l'origine, plus le « fait de race » conserve de son importance. Les nombreuses remarques de Renan quant à l'inapplicabilité de l'ethnographie et des sciences de la race à des usages politiques ne concernent jamais que l'Europe. Si ce n'est qu'en filigrane que l'on doit en lire les preuves dans la conférence, c'est d'une part que le *nomos* de la terre européocentriste allait à l'époque de soi pour tous les esprits favorables à la colonisation, mais aussi parce que l'auteur s'était déjà exprimé sur la question juste après l'appropriation par la Prusse des territoires français germanophones : « Autant les conquêtes entre races égales doivent être blâmées, autant la régénération des races inférieures ou abâtardies par les races supérieures est dans l'ordre providentiel de l'humanité. »³¹³ Contrairement à Arendt, qui croit à un continuum entre le colonialisme et ce qu'elle nomme « impérialisme continental »³¹⁴, c'est-à-dire européen, Renan était très conscient, d'une part du fait qu'une prise de terres ne pouvait se fonder que sur la prise des vies infériorisées, et de l'autre de ceci que le statut privilégié de « nation » ne pouvait nullement être accordé à quelque communauté de gens de couleur que ce soit :

La nature a fait une race d'ouvriers ; c'est la race chinoise, d'une dextérité de main merveilleuse sans presque aucun sentiment d'honneur ; gouvernez-la avec justice, en prélevant d'elle pour le bienfait d'un tel gouvernement un ample douaire au profit de la race conquérante, elle sera satisfaite ; – une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre ; soyez pour lui bon et humain, et tout sera dans l'ordre ; – une race de maîtres et de soldats, c'est la race européenne. Réduisez cette noble race à travailler dans l'ergastule comme des nègres et des Chinois, elle se révolte. Tout révolté est chez nous, plus ou moins, un soldat qui a manqué sa vocation, un être fait pour la vie héroïque, et que vous appliquez à une besogne contraire à sa race, mauvais ouvrier, trop bon soldat.³¹⁵

Si l'idée d'une nécessité conjointe de l'assujettissement des races et débiles et de lutte contre le socialisme s'affirme ici, comme c'est souvent le cas chez les philosophes du

³¹² RENAN Ernest, *Qu'est ce qu'une nation ?*, op. cit., p. 66.

³¹³ RENAN Ernest, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, op. cit., p. 142.

³¹⁴ ARENDT Hannah, *L'Impérialisme*, op. cit., p. 181.

³¹⁵ RENAN Ernest, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, op. cit., p. 143.

colonialisme, il convient surtout de souligner le statut particulier accordé par Renan aux Européens. Étant donné que pour lui, un coup de force est toujours au fondement des sociétés historiques, il faut reconnaître que les peuples européens *incarnent la politique*. Si le travail est dévolu aux Noirs et aux Jaunes, l'action est l'apanage des peaux blanches. Le problème, dont la pertinence est par ailleurs incontestable, que soulève Arendt quant à une définition de la communauté politique qui place à son principe la naissance, c'est-à-dire l'enregistrement par un état-civil national, en lieu et place de l'action, c'est-à-dire la participation effective à la vie publique, n'est nullement résolu par Renan. Le philosophe français a défini *a priori* le groupe ethnique susceptible de participer aux affaires relatives à l'organisation de la vie collective. D'ailleurs, la « République » de Renan agence l'ensemble de la vie sociale et politique selon un organigramme racial. Arendt a ainsi refusé de voir que le concept rénanien de nation n'était valable que pour les Européens, et qu'en conséquence l'idée d'une contradiction entre celui-ci et l'impérialisme était caduque. La nation existe, pour Renan, en tant que blanche et l'une des principales conditions matérielles de son maintien et de sa survie est l'assujettissement de peuples de couleur soumis à des travaux conformes à leur origine naturelle, dont ils ne se sauraient s'émanciper. La pensée de Renan tout comme, par voie de conséquence, celle d'Arendt, semblent donc finalement rejoindre celle de Carl Schmitt là où elle est la plus critiquable. Ces penseurs proposent en effet, en dernière instance, une définition non politique de la communauté politique³¹⁶. Et c'est alors toujours dans le particularisme inné d'une « culture », d'une ethnie ou d'une race que s'affirme cette hétéronomie.

Il est possible que le concept de racisme développé par Arendt participe de sa méprise : pour elle, il naît toujours de la postulation par un groupe humain de son origine divine³¹⁷. Elle propose donc une acception encore plus restrictive que celle, déjà contestable, de Foucault. Son idée selon laquelle l'avènement du racisme aurait été une « réaction semi-consciente »³¹⁸ des pionniers blancs installés en Afrique du Sud, confrontés aux difficiles conditions d'une

³¹⁶ Ce geste de définition extra politique, et plus précisément ethnique, de la communauté diffère de la conception marxiste des classes, ces groupes économiques en soi et pour soi, unis par une communauté d'intérêts. Une classe se fait politique à travers son action autonome, c'est-à-dire comme une forme politique organisée. La classe est l'autodéfinition d'un groupe qui devient un « nous » au sein duquel ses membres se reconnaissent mutuellement dans une action collective. Le marquage ethnique de la nation porte sur l'espace de placement où s'affrontent ces groupes, permettant *a priori* d'en disqualifier certains au regard du pouvoir d'État, ils perdent ainsi la possibilité de s'inclure dans le collectif, de dire « nous ». D'un côté on s'excepte soi-même depuis une périphérie, de l'autre on excepte un tiers depuis le centre.

³¹⁷ « Le racisme, qui niait l'origine commune de l'homme et rejetait cette volonté commune d'instaurer l'humanité, introduisit le concept d'origine divine d'un certain peuple par opposition à tous les autres, masquant ainsi le résultat temporaire et changeant des efforts humains derrière la brume pseudo-mystique d'une éternité et d'une finalité divines. » ARENDT Hannah, *L'Impérialisme*, op. cit., p. 199.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 155.

terre sauvage et peuplée de vils indigènes, est douteuse, qui naît d'une phénoménologie de la racialisation depuis le point de vue du Blanc, là où Fanon la mène depuis celui du Noir. Le contraste entre ces deux approches doit être souligné, non prioritairement pour des motifs politiques ou éthiques, mais d'abord à cause de la plus grande véracité de l'approche fanonienne. Il est vrai que Fanon part de plus loin qu'Arendt, puisqu'il prend pour point de départ le fait de l'infériorisation, qu'il tient pour un donné. Cependant, la perspective du colonisé est plus véridique parce qu'elle est sommée d'inclure l'humanité du colon qui lui fait face et s'impose à lui, là où celui-ci doit au contraire nier celle de l'indigène³¹⁹. Si la perspective juste est celle qu'adopte Fanon, c'est parce que son monde est plus riche, plus vaste, moins borné, car elle n'oblitére pas la possibilité de l'échange ou de la réciprocité des perspectives, mais la maintient toujours à titre de virtualité. Fanon, depuis la perspective du Noir, dépasse en la conservant l'interprétation de la genèse phénoménologique du racisme qu'Arendt dégage depuis celle du colon.

Tout se passe, dans *L'Impérialisme*, comme si le racisme était la conséquence d'une dégénérescence d'Européens éloignés ou séparés de leur substance nationale et, partant, de leur dignité humaine. L'esclavage mis en place par les Boers sud-africains devient ainsi une conséquence de la misère blanche : l'inhumanité nègre, même maintenue dans les fers, aurait entraîné dans la spirale de ses vices et de son oisiveté les tenants du riche héritage européen. Le racisme, cause de la misère nègre et produit de savoirs européens successifs, devient chez Arendt une conséquence de la misère blanche.

En outre, la dissemblance fondamentale qu'elle constate entre ce racisme « immédiat » et la « pensée raciale » d'un Gobineau ou des anthropologues ne se justifie guère. La philosophe se refuse à admettre qu'à peu près toutes les doctrines politiques européennes du long XIX^e siècle (à l'exception, peut-être, d'un « héroïque » courant anticolonialiste de la Révolution française³²⁰) furent, au moins partiellement, fondées sur l'acceptation explicite ou implicite du *nomos* de la terre européocentriste, et donc sur une anthropologie qui proclamait

³¹⁹ NANDY Ashis, *L'Ennemi intime*, op. cit., p. 34 ; RENAULT Mathieu, *Frantz Fanon*, op. cit., p. 60.

³²⁰ BENOT Yves, *La Révolution française et la fin des colonies. 1789-1794* (1987), Paris, La Découverte, 2004. La radicalité de cette proposition pourrait évidemment être nuancée de multiples façons ; il serait loisible de prêter attention au détail des opinions émises par diverses tendances anarchistes, pointer ça et là, dans les courants majoritaires, quelques exceptions à même d'infirmer la règle. Mais, à part le jacobinisme (la naissance d'un jacobinisme noir est en soi éloquente quant aux potentialités émancipatrices alors reconnues à cette doctrine), aucune pensée politique blanche à la fois anticoloniale et non raciste ne put se constituer en un mouvement digne de ce nom. Quant au marxisme, Olivier Le Cour Grandmaison a bien montré l'ambiguïté des positions de Marx et d'Engels quant à la question coloniale, et surtout leur manque de distance par rapport à certains schémas évolutionnistes qui pose des problèmes non seulement théoriques, mais surtout politiques, notamment compte tenu de l'histoire des révolutions du tiers-monde. LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Coloniser, Exterminer*, op. cit., p. 50.

un privilège blanc fondamental. Le racisme impérialiste dont parle Arendt n'a donc rien d'une véritable invention, mais relève plutôt d'une variation sur un thème populaire. Il n'est pas non plus un corps de doctrines hétérogène à la pensée politique qui serait venu contaminer sa pureté dès lors que l'ambition du nouvel impérialisme en fit ressentir la nécessité. Si le moment d'après 1884 est bien une période en rupture avec ce qui le précède, les présupposés théoriques qui le sous-tendent et le rendent possible sont en circulation depuis les prétendues « Grandes Découvertes » et participent positivement de la naissance de la modernité³²¹. Il n'y a pas lieu de penser qu'il y aurait quelque coupure épistémologique entre la première colonisation moderne, où se forge l'imaginaire qui entérine la déshumanisation des peuples non européens, et la seconde. La disjonction exclusive entre Blancs et gens de couleur est une pièce nécessaire de la pensée politique moderne qu'Arendt a si bien intégrée à sa conception des relations politiques que toutes les formes d'exclusion de la communauté de groupes ethniques ne sont pas par elle tenues pour racistes. Elle n'a pas pris acte de la prégnance de la prise de vies, ce qui l'amène à développer une explication apparemment phénoménologique, mais essentiellement innéiste, du racisme. Pourtant, l'exclusion des gens de couleurs ne va pas de soi ; il faut se garder de croire que la vérité d'un côté de la Méditerranée ne saurait devenir mensonge au-delà. Les penseurs politiques africains ne pouvaient pas partager l'interprétation désinvolte d'Arendt, si ignorante des *nomos* de la terre et de la vie. Refusant cette postulation d'un racisme « vulgaire », puisque spontané, le philosophe camerounais Marcien Towa va jusqu'à voir en la philosophie de l'histoire européenne, et plus spécifiquement dans la pensée hégélienne, l'origine de l'idée d'une mission civilisatrice, fondement du colonialisme. Il souligne en effet l'indéniable postérité de l'argument selon lequel c'est « parce que le monde grec repose sur le principe supérieur de la pensée et de la liberté qu'il a le droit de ravir à l'Orient sa souveraineté et de lui imposer sa culture »³²².

C'est également parce qu'elle méconnaît l'histoire longue du *nomos* de la vie que la notion de « fardeau » est considérée par Hannah Arendt comme une légende, une sorte de Grand Récit colonial, plutôt que comme un concept politique opératoire³²³. Or, comme on l'a déjà souligné, le fardeau de l'homme blanc est la matrice conceptuelle de la prise de vies. Il

³²¹ DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Paris, Albin Michel, 1995. Walter Mignolo va même jusqu'à soutenir que « le racisme est la matrice qui rend possible chaque domaine de l'imaginaire du monde moderne/colonial ». MIGNOLO Walter, *Local Histories, global designs. Coloniality, subaltern knowledges and border thinking* (2000), Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 13.

³²² TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), Yaoundé, Éditions CLE, 1981, p. 20. Ces arguments peuvent apparaître eux-mêmes comme des répétitions de ceux que Sepúlveda opposa à Las Casas, à propos de la « guerre juste » qu'autoriserait la possession de la foi chrétienne, lors de la controverse de Valladolid.

³²³ ARENDT Hannah, *L'Impérialisme*, op. cit., pp. 158-159.

fut le trope à partir duquel s'est construite l'image de la socialité coloniale et des nécessités de son bon gouvernement à la façon dont le fit, en métropole, la notion de contrat social. Plus qu'une imagerie épique, le fardeau de l'homme blanc est la fiction théorique à partir de laquelle se conçoivent la fondation de l'ordre colonial et le rapport de l'administration aux indigènes ; il suffit, pour s'en convaincre, de se référer à la pensée d'Albert Sarraut. Cet homme politique écrit son *Grandeur et servitude coloniales* en un temps de l'entre-deux guerres, bien décrit par Schmitt, où commence à naître une contestation du *nomos* de la terre européocentriste, à l'intérieur même des espaces publics métropolitains³²⁴. Ainsi, Sarraut n'a de cesse de polémiquer contre les juristes et politiques tenants d'un « droit d'occupation » censé bénéficier aux indigènes. « Un droit dont l'exercice se retourne contre les droits du mieux-être universel n'est pas un droit »³²⁵ leur rétorque-t-il, arguant que c'est la nécessité primordiale d'une « solidarité » entre les hommes qui doit s'affirmer comme le plus primordial des droits. Mieux : Sarraut entend faire des colonies françaises des espaces de « création d'humanité »³²⁶. L'argument du sénateur révèle le caractère fondateur de la prise de vies pour le droit colonial. Dans un contexte où l'ordre du monde qu'il cherche à réaffirmer est contesté, Sarraut est forcé de dévoiler le caractère illusoire de la rationalité tellurique derrière laquelle le colonialisme s'était si longtemps abrité. « Transférer contre un avantage politique ou pécuniaire une colonie, c'est-à-dire une collectivité d'êtres humains, comme on transfère un cheptel ou un stock de denrées, c'est proprement trafic de négrier. »³²⁷ Prendre une colonie, c'est d'abord s'approprier du capital humain. Et la responsabilité que se donne le colon revient, d'un point de vue économique, à le faire fructifier et, d'un point de vue moral, à le faire accéder à un degré supérieur d'humanité. Le fardeau de l'homme blanc, c'est aussi le devoir de conserver ses colonies, considérées comme un collectif humain. Ce qu'a méconnu Hannah Arendt, c'est cette singulière économie de *la* valeur et *des* valeurs des indigènes.

« Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc »³²⁸ écrit Fanon dans la conclusion de *Peau noire, masques blancs*, où il s'engage dans une stratégie de destruction des idées de race sédimentées dans la mémoire collective. En ce sens, la mise en miroir

³²⁴ L'événement le plus significatif quant à cette remise en cause de l'ordre juridique ancien est sans doute l'exclusion de l'Italie de Mussolini de la Société des nations en 1935, suite à sa tentative malheureuse de conquête de l'Éthiopie, elle aussi membre de la Société. Si de nombreuses voix s'élevèrent pour condamner un crime contre l'avancée de l'esprit et de la civilisation, cet épisode témoigne de la fissure naissante des « lignes globales », et d'une progressive perte de leur valeur prescriptive.

³²⁵ SARRAUT Albert, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 71.

³²⁶ *Ibid.*, p. 75.

³²⁷ *Ibid.*, p. 173.

³²⁸ *PNMB*, p. 185.

ironique des deux couleurs se comprend aisément. La mission et le fardeau ne sont pas seulement semblables ; *ils sont le même*. Deux figures, solidaires et interchangeables, de la prise de vies propre à la politique du second colonialisme moderne. L'analyse que l'on va entreprendre de ces deux concepts de « fardeau de l'homme blanc » et de « mission civilisatrice » seront centrées sur le colonialisme français, qui en fit le plus systématique usage. Il n'est toutefois pas inutile de rappeler que c'est à Rudyard Kipling que la métaphore doit l'existence ; il est douteux que cette question du fardeau du civilisateur signale une différence essentielle entre deux politiques, et deux cultures, coloniales. Dans son poème de 1899, l'écrivain anglais exaltait la figure du colonisateur dont le travail, certes rude, était effectué par altruisme et sous l'égide d'une générosité aux allures christiques³²⁹. Il n'est pas étonnant qu'à propos de l'Inde britannique, Ashis Nandy pût remarquer que le « colonialisme sans mission civilisatrice n'est plus du colonialisme. Il devient un handicap pour le colon beaucoup plus que pour le colonisé »³³⁰. Les deux empires sont également liés à l'idée d'une douloureuse nécessité d'amener les races débiles à la raison et au travail. Mais c'est bien dans le colonialisme français que le phénomène prit toute son ampleur, et trouva sa mise en œuvre la plus systématique.

Aborder cette question exige de s'intéresser à l'imaginaire républicain, c'est-à-dire à la représentation de lui-même que s'est donné ce mode de gouvernement de la nation française. Au moment de la Conférence de Berlin (1884-1885) qui marque la naissance du nouvel impérialisme, la France est républicaine depuis une dizaine d'années. S'il est si spécifique, c'est que cet imaginaire républicain s'est affirmé comme une doctrine philosophique³³¹, mais qu'en même temps, lui seul a placé, pour un temps, le fardeau de l'homme blanc à son principe même. Néanmoins, si cette histoire est toujours déjà liée à la première caractéristique, elle ne l'a pas toujours été à la deuxième. La république française n'est pas originairement raciste, mais, elle l'a été dès lors qu'elle a cessé d'être activement révolutionnaire pour se rêver héritière d'une fiction historique, agencée au gré des modes, des impératifs politiques ou des idées qui, pour une saison ou deux, avaient de la vogue. Dans l'histoire de France, une République, toutes choses égales par ailleurs, est toujours la composition d'une forme politique avec une matière doctrinale. La Première République (et, au moment de sa naissance, la Seconde) avait affirmé une forme révolutionnaire et avait pour

³²⁹ BOYER-BEN KEMOUN Joëlle, *Colonisation européenne et système colonial. Du XIX^e siècle aux années 1960*, Paris, Ellipse, 2004, pp. 33-34.

³³⁰ NANDY Ashis, *L'Ennemi intime*, op. cit., pp. 51-52. On peut également se référer au quatrième chapitre, consacré à la question du mimétisme, de : BHABHA Homi, *Les Lieux de la culture*, op. cit.

³³¹ NICOLET Claude, *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique* (1982), Paris, Gallimard, 1994.

contenu un ensemble de principes abstraits mais absolus, tels que la vertu ou la justice. La principale caractéristique des régimes républicains postérieurs fut de troquer cette alliance singulière contre l'association d'une forme conservatrice et de la matière (assurément non moins abstraite) d'un nationalisme culturel. C'est la III^{ème} République qui, en ces matières, fut à la fois la plus représentative et la plus influente. L'ambition n'y fut plus de transfigurer la société, quitte à lui faire violence, aux fins de faire advenir des principes transcendants : il fut de maintenir le *statu quo* en imposant la prééminence d'idées propres à une classe sociale donnée. À la « politique de la philosophie » jacobine, c'est-à-dire à une « philosophie qui “devient vérité”, qui passe des abstractions à la pratique, où elle se régénère, en redéfinissant ses propres concepts »³³², succéda une stratégie d'hégémonie culturelle improprement parée des atours de l'héritage révolutionnaire. C'est sans doute chez Charles Péguy que se rencontre la plus juste et la plus remarquable expression de cette situation, au combien paradoxale, de la république dans l'imaginaire politique de ses thuriféraires postrévolutionnaires : « La Révolution française fonda une tradition, amorcée déjà depuis un certain nombre d'années, une conservation, elle fonda un ordre nouveau. »³³³

Tout l'esprit du républicanisme tardif se trouve ramassé dans cette formule saturée de contradictions temporelles et conceptuelles contrôlées, et dont la première incise nie d'emblée toute dimension radicalement créatrice à la Révolution. Fondatrice, elle le fut assurément, mais dans l'exacte mesure où elle s'installa dans une continuité qui euphémisait le signe révolutionnaire pour en faire un signifiant vague, mais valorisé positivement. Pour Péguy, l'avancée que représenta l'événement tient surtout à son retard, à l'amorce qui l'a précédée. Le républicain se réclame d'une révolution dont la valeur aurait résidé dans sa capacité à fonder un conservatisme nouveau. Les républicains peuvent se situer à l'intérieur de la Révolution, dans sa continuité, car elle a été patrimonialisée et qu'il y a dès lors une rente à en tirer. Si la III^{ème} République se gargarisa d'une « Révolution sans cesse à faire ou à refaire »³³⁴, c'était pour mieux la faire passer du champ de l'action publique à celui du discours tribunitien, en ânonner le nom dans un pur psittacisme, sans la moindre ambition de la parachever. En somme : est républicain qui se réclame de la Révolution pour se libérer de tout devoir d'être révolutionnaire. Or il est indispensable, pour ce faire, de disposer d'un corps de doctrine immuable et déjà constitué. Selon cette logique, la Révolution n'est républicaine qu'en tant qu'elle participe de la réalisation du particularisme culturel de l'esprit

³³² LABICA Georges, *Robespierre. Une politique de la philosophie* (1990), Paris, La Fabrique, 2013, p. 65.

³³³ PEGUY Charles, *Notre Jeunesse* (1910), Paris, Gallimard, 1993, p. 122.

³³⁴ NICOLET Claude, *L'Idée républicaine en France*, op. cit., pp. 88-89.

français. Puisqu'elle est déjà faite, il ne reste plus qu'à se revendiquer de ses bienfaits et s'en faire le gardien, comme on l'est d'une relique.

Fanon grandit en enfant de la III^{ème} République ; c'est à son école qu'il se rendait chaque matin. C'est son histoire de France qu'il récitait, avec sa litanie de grands hommes, sa Nation incréée, ses frontières sacralisées, son archéo-téléologie implacable³³⁵. La sécession du jeune Frantz Fanon avec l'idéologie républicaine est le hapax existentiel qui marque sa naissance à la pensée, ainsi qu'en atteste une lettre envoyée à ses parents alors qu'il livre bataille au cœur du second conflit mondial :

Si je ne retournais pas, si vous appreniez un jour ma mort face à l'ennemi, consolez-vous, mais ne dites jamais : il est mort pour la belle cause. Dites : « Dieu l'a rappelé à lui », car cette fausse idéologie, bouclier des laïciens et des politiciens imbéciles ne doit plus nous illuminer. *Je me suis trompé !*

Rien ici, rien qui justifie cette subite décision de me faire le défenseur des intérêts du fermier quand lui-même s'en fout. [...] Je pars demain, volontaire pour une mission périlleuse, je sais que j'y resterai.³³⁶

Si, comme l'affirme Gilles Deleuze, la philosophie n'advient qu'au contact d'une violence saisissante, d'un coup de force qui oblige à penser³³⁷, alors c'est cette confrontation à une mort inutile qui poussa Frantz Fanon à naître à la pensée, remettant en question des valeurs qu'il croyait acquises de toute éternité. Cette « fausse idéologie » avec laquelle il consomme ici sa rupture, celle des « laïciens et des politiciens imbéciles », c'est l'idéologie chauviniste de la république française. Fanon est parti combattre avec la « France libre » suite à l'interruption de la III^{ème} par l'État Français de Pétain qui, en Martinique aussi, fut douloureusement vécue : « La France vaincue, l'Antillais, en un sens, assistait au meurtre du père. »³³⁸ L'erreur dont revient le jeune homme n'est pas d'avoir combattu les fascistes. C'est d'avoir cru qu'ils étaient des bêtes et que les suppôts de la république, forts de l'universalité de leurs valeurs, étaient les hommes véritables, ceux qui ne sauraient reléguer personne hors l'humanité. L'erreur était moins d'avoir cru que la France était un père, c'est-à-dire le responsable d'Antillais mineurs, que d'avoir obstinément méconnu le fondement raciste de cette idée. C'est là l'illusion juvénile dont Fanon, par la force des choses, eut à revenir. Fanon savait qu'il était descendu en enfer pour rendre leur humanité à des européens qui avaient fait

³³⁵ CITRON Suzanne, *Le Mythe national*, op. cit.

³³⁶ FANON Frantz, « Lettre de Frantz Fanon à ses parents » (12.04.1945), in : *Sud/Nord*, n° 22, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2008, p. 19, italiques dans l'original.

³³⁷ « L'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle. Il est, au contraire, la seule création véritable. La création, c'est la genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même. Or cette genèse implique quelque chose qui fait violence à la pensée, qui l'arrache à sa stupeur naturelle ». DELEUZE Gilles, *Proust et les signes* (1970), Paris, P.U.F., 1998, p. 119. Merci à Cleber Lambert pour cette référence.

³³⁸ FANON Frantz, « Antillais et Africain », *PRA*, p. 31.

l'expérience terrifiante du colonialisme sur leur territoire propre, mais qu'en tant que Nègre, son juste combat ne l'avait nullement rapproché de la reconnaissance de sa propre humanité, toujours refusée par ceux qui l'invitèrent à se sacrifier. Son propre corps, sa propre existence témoignaient du fait qu'il ne pouvait être que l'instrument anonyme de la justice qu'il tâchait de rétablir, mais nullement son bénéficiaire. L'ensemble de sa pensée politique affirme la révolution contre cette république là, comme une déprise interminable des idées mensongères qui l'incitèrent à mettre, de son propre gré, sa vie en jeu. La révolution de Fanon est en premier lieu une purification, l'éviction du mensonge républicain.

Cet *a priori* historique républicain est nécessaire pour comprendre le fait, dont parle Achille Mbembe, que « la tension entre un universalisme ignorant de la couleur et un républicanisme libéral friand des stéréotypes raciaux les plus grossiers s'était enraciné dans la science et dans la culture populaire française au moment de l'expansion coloniale »³³⁹. Et cette tension même est le milieu naturel de l'idée bâtarde d'un fardeau de l'homme blanc, fondée sur un étrange « universalisme républicain ». Il diffère, dans son contenu comme dans sa forme, d'autres types d'universalismes politiques³⁴⁰ en cela qu'en invitant les individus à abandonner toute particularité, il n'entend pas seulement les rassembler derrière une loi, mais derrière des symboles et des modes de vies³⁴¹. On assiste donc à ce que Lewis Gordon a baptisé « l'effondrement structurel de l'universalité en blanchité (*whiteness*) »³⁴². La confusion est entretenue entre une universalité relative au droit naturel, qui vaudrait pour tous les êtres humains, et une universalité relevant du droit positif, qui concerne l'ensemble des représentants d'un groupe plus ou moins restreint à l'intérieur des frontières d'un État donnée (ainsi qu'on parle de « suffrage universel masculin » par exemple). L'idée d'un fardeau de l'homme blanc inverse la hiérarchie entre prescription et description propre au droit naturel : l'homme, s'il n'est pas blanc, ne saurait être une réalité première à maintenir dans un état de

³³⁹ MBEMBE Achille, *Sortir De La Grande Nuit*, op. cit., p. 66.

³⁴⁰ Ce soi-disant universalisme républicain, qui n'est que l'hyperbole d'un particularisme, est ainsi symétriquement opposé à celui, chrétien, découvert par Saint Paul selon la lecture qu'en donne Alain Badiou : « La césure paulinienne porte en réalité sur les conditions formelles, et sur les conséquences inévitables, d'une conscience-de-vérité enracinée dans un événement pur, détaché de toute assignation objectiviste aux lois particulières d'un monde ou d'une société, bien que concrètement destiné à s'inscrire dans un monde et dans une société. » BADIOU Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, p. 115.

³⁴¹ « Parler de "racisme républicain" n'est pas [...] un refus des idéaux proclamés de liberté, d'égalité et de fraternité. C'est au contraire souligner le fait que l'*État républicain* a rarement été fidèle à ces idéaux – ou plus précisément le fait que cet État a poursuivi en réalité d'autres idéaux, en faisant passer avant la liberté et l'égalité la *préservation d'un certain ordre social et symbolique* – dans lequel l' "Occident" domine à tous points de vue ». TEVANIAN Pierre, *La République du mépris*, Paris, La Découverte, 2007, p. 9, italiques dans l'original. Voir aussi : BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise, *La République Coloniale*, op. cit., pp. 122-123 et KHIARI Sadri, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, Paris, La Fabrique, 2009, pp. 44-45.

³⁴² GORDON Lewis R., *Existentialia Africana*, op. cit., p. 89.

non domination, mais devient une matière première à façonner au prix de sacrifices et de violences. Au fond, cette rhétorique est en elle-même trompeuse : l'opposition purement déclarative entre le particulier et l'universel n'est qu'une distinction entre deux particularités valorisées différemment, nettement symbolisée par les sempiternels syntagmes « notre universalisme » ou « l'universel français ». Comme si l'exception culturelle française, sa singularité, pouvait consister en son universalité. L'universalisme républicain est structurellement menacé par la contradiction performative, mais n'a de cesse de mettre à profit sa propre incohérence doctrinale en convoquant, en fonction des exigences de telle situation, l'une ou l'autre de ses deux acceptions descriptive ou prescriptive.

Être porteur de l'universel, avoir la mission de le transmettre, tel est le fardeau de l'homme blanc. Il est d'autant plus lourd que, non seulement pour Ernest Renan mais pour de nombreux acteurs de l'expansion coloniale, chaque race humaine dispose de qualités propres, inégalement réparties par une nature aristocratique. Aux Européens la raison et l'intelligence ; aux hommes de couleur, non seulement une force de travail, mais surtout des ressources naturelles. « Mandataire de la civilisation, fondé de pouvoirs de la solidarité humaine »³⁴³, le Blanc a les privilèges et les devoirs du créateur du droit. Mais, dans le détail, les vertus cosmiques que Sarraut prête à l'universalisme dont il se fait le chantre sont des plus prosaïques. Son projet vise très littéralement à échanger ledit « universalisme » en tant que tel, c'est-à-dire un certain contenu doctrinal spécifique, contre les terres et les ressources des indigènes. L'universalisme républicain est ainsi à la fois une monnaie d'échange et la loi même de l'échange. C'est au moyen de cette rhétorique du partage et de la transaction que les colonialistes républicains entendaient se préserver de toute accusation de vol. Plus clairement : Sarraut propose d'échanger contre des ressources naturelles l'*idée* selon laquelle il faudrait les céder. Cette transaction fondamentale, cette saisie du fardeau qui, en colonie, tient lieu de contrat social, serait le préalable pour faire émerger à partir de rien l'humanité des races débiles :

L'idée à laquelle je crois s'est enfantée dans la douleur, comme toute grande création. Douleur de tous, dans la parturition d'une solidarité germée dans la matrice coloniale ! Douleur du colonisé et du colonisateur. Servitude de l'un et de l'autre, captifs l'un du conquérant, l'autre de sa conquête. Servitude, pour le premier, du renoncement à son inertie primitive pour la dure ascension vers une plus haute condition humaine. Servitude, pour le second, du harcèlement de pensée et d'action dans lequel, accablé

³⁴³ SARRAUT Albert, *Grandeur et servitude coloniales*, op. cit., p. 72.

des responsabilités de son acte, il a dû, à travers mille vicissitudes et mille entraves, moraliser son entreprise, la pénétrer de justice, de lumière et d'humanité [...].³⁴⁴

Ainsi toute cette métaphorique du fardeau et de la mission s'articule-t-elle à l'idée d'une naissance à l'humanité à provoquer chez les indigènes qui sont à la fois niés et voués à être insérés dans un vaste réseau pouvoirs et de violence à la fois économiques, symboliques, épistémiques, administratives. Les indigènes font leur entrée dans un monde spécifiquement reconfiguré en vue de leur redressement. « La colonisation repose [...] pour A. Sarraut sur un rapport asymétrique entre les races, dont le sujet est l'Europe, et dont l'objet est constitué par les masses indigènes, pensées comme une totalité indifférente. »³⁴⁵ Cet état de fait, caractéristique de l'ensemble de la pensée politique impérialiste, fut largement pris en compte par la critique fanonienne de l'ontologie du colonialisme. La nation, la république, ne sont pas des modes d'organisation politique qui suffiraient à se préserver du colonialisme. Ils contenaient au contraire en eux des virtualités qui rendaient possible la domination de l'Afrique. Le racisme, grâce à la conception d'un fardeau de l'homme blanc, a même pu, lors de moments de crise politique, apporter aux régimes une justification décisive. Ils sont, fondamentalement, porteurs d'un acquiescement au régime de la prise de vies. Or la race est partout où s'effectue ladite prise de vies, comme le confirme la lecture du penseur martiniquais par le sociologue Ramón Grosfoguel :

La racialisation se produit à travers le marquage des *corps*. Certains corps sont racialisés comme supérieurs, d'autres comme inférieurs. Pour Fanon, l'idée essentielle est que les sujets situés au-dessus de la ligne de l'humain vivent dans ce qu'il appelle la « zone de l'être », tandis que les sujets situés au-dessous de la ligne se trouvent dans la zone de non-être.³⁴⁶

Deux points méritent d'être précisés. Le premier concerne la question du corps, le second celui du concept de « zone du non-être » que développe Fanon. Le corps, tout d'abord, n'existe d'après Fanon que dans une dialectique avec le monde ; ou, plus justement, celui-ci est premier et le corps en est une façon de négatif. Le psychiatre martiniquais renverse la phénoménologie du corps de Maurice Merleau-Ponty selon laquelle « le monde est essentiellement ce que je regarde, ce que je vois se déployer autour de moi » depuis la

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 156.

³⁴⁵ COSTANTINI Dino, *Mission civilisatrice*, *op. cit.*, pp. 135-136.

³⁴⁶ GROSFOGUEL Ramón, « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos », trad. Jim Cohen, in : *Mouvements*, n° 72, Paris, La Découverte, 2012, p. 44, italiques dans l'original.

position singulière d'un « je [...] pris d'emblée dans l'opacité des opérations corporelles »³⁴⁷. Si le corps occupe chez le philosophe français la place de fondement originaire et universel de l'expérience, à la façon du *cogito* cartésien, Fanon conçoit le corps comme un effet plutôt que comme une cause ; comme spatialement constitué par ses limites et ses heurts plutôt que par son emprise sur les choses. Il n'y a donc chez lui nulle « unité prélogique du schéma corporel » qui projetterait « autour de lui un certain “milieu” »³⁴⁸. Pour autant, tout en faisant partie du monde, il s'y trouve dans une sorte d'état d'exception en tant qu'il en est à la fois une région déterminée et le lieu de l'activité, de l'action sur les étants. Il n'y a pas de définition ou de notion positive du corps, car il se découpe toujours sur le fond d'un milieu qui le précède, à partir duquel il se trouve projeté. Le corps est à la fois un ensemble de modifications, en acte ou en puissance, dudit milieu et le lieu d'enregistrement de ces modifications. La genèse du schéma corporel est dépendante du réseau des étants, et des tracés mémoriels qu'ils charrient. « Lente construction de mon moi en tant que corps au sein d'un monde spatial et temporel, tel semble être le schéma. »³⁴⁹ Le corps a l'amplitude, c'est-à-dire les potentialités, que son monde lui permet de prendre ; en ce sens, la philosophie fanonienne du corps est nettement plus proche d'une « incarnation » de la pensée du Sartre de la *Critique de la raison dialectique* que de celle de Merleau-Ponty. Or, le racisme et la colonisation installent une hostilité du corps lui-même avec son monde. C'est cette hostilité, cette perpétuelle situation dans l'intranquillité, qui caractérise le non-être et qui est cela même qui rend possible l'auto-référentialité du pouvoir colonial.

Le non-être, pourtant, est encore une modalité de l'être. On peut même dire que le non-être est en excès sur l'être, car il englobe également les moyens nécessaires pour le nier. La négation dont parle Fanon est un enchevêtrement, un ensemble de régions du monde. Il s'approprie l'idée hégélienne d'une négation déterminée, une négation active qu'il importe de ne pas confondre avec un néant. Il faut bien des lois, bien des barrages policiers, bien des discours racistes, des leçons d'histoire et des ouvrages d'anthropologie pour enfermer les corps indigènes dans la zone du non-être. Le maintien d'une industrie complexe est indispensable à la survie de l'organisation racialisée de la société coloniale. Si c'est, comme le précise Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, du non-être que peut surgir la potentialité d'une révolte, c'est que le non-être est tout autre chose que le néant ; c'est qu'il est autrement positif. Ce concept fanonien marque le surgissement conjoint, en colonie, de l'être et du

³⁴⁷ SICHÈRE Bernard, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris, Grasset, 1982, p. 70.

³⁴⁸ MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 269.

³⁴⁹ *PNMB*, p. 89.

dispositif complexe auquel il doit sa négation. Cet « être » existe dans sa négation ; on y reviendra. L'unité de ces deux dimensions, capture des corps et installation concrète de l'autoréférentialité du pouvoir colonial par leur réduction au non-être, fut le fait de l'administration et du droit colonial. Et, sur ce point, les remarques de Hannah Arendt se révèlent autrement plus pertinentes que son analyse de la prétendue trahison impérialiste du nationalisme européen.

Prise de vies et mise au travail : une différence coloniale

L'absence de prise en compte par Hannah Arendt des *nomoi* de la terre et de la vie l'amène à poser l'existence d'un conflit entre la nation, définie par une substance performée par le plébiscite quotidien dont parlait Ernest Renan, et l'expansion impérialiste virtuellement illimitée. Un mode de vie ne pouvant prétendre à son universalisation, suppose-t-elle, aucune forme politique ne pourrait sans contradiction affirmer l'ambition de devenir tout. Or, dans la pensée rénanienne sur laquelle Arendt s'appuie, la possibilité de cette extension participe positivement de la substance de toute nation, en tant qu'est toujours nécessairement impliquée son lien intime avec la race blanche et la culture européenne. La question de la sortie conquérante de la nation hors d'elle-même, en quoi consiste l'impérialisme ou le colonialisme, n'est pas une question anthropologique, mais un projet politique et économique. Arendt a ignoré cette dimension essentielle de la pensée nationaliste, pourtant très largement partagée aux XIX^e et XX^e siècles, car elle a privilégié une conception spontanéiste du racisme, soustraite à la politique, qui le fait surgir naturellement de l'esprit du civilisé européen dès lors qu'il se trouve confronté à un monde colonial sauvage, peuplé de nègres repoussants. Pourtant, chez Renan, Kipling, Péguy, Schmitt et tant d'autres, s'affirme au contraire une pensée politique, c'est-à-dire une théorisation consciente, de la hiérarchie raciale, fondée sur la possession par le Blanc du fardeau de la civilisation.

C'est en France et dans la tradition politique républicaine que l'on fit le plus systématique usage de cet argument. Affirmant un universalisme non seulement philosophique et juridique mais encore culturel, les colonialistes républicains ont consacré la prééminence de leur propre histoire, en lieu et place des principes politiques éternels qu'ils prétendaient contempler et dévoiler. Cette opération impliquait une stratégie d'hégémonie culturelle qui marqua toutes les métropoles coloniales, c'est-à-dire une négation, au sein de leurs propres histoires, des contradictions et des différences. Comme le note Ashis Nandy, « l'idéologie du colonialisme engendra une fausse impression d'homogénéité culturelle », qui

a conduit à un « gel de la conscience sociale »³⁵⁰. L'enjeu ne fut donc pas d'étendre au-delà de leur terreau initial les us et coutumes nationaux, mais déjà de définir, c'est-à-dire d'élaborer, quelque chose comme des us et coutumes nationaux à opposer à ceux des ethnies à conquérir. L'anthropologie de soi et des autres est le produit du projet colonial, et non l'inverse.

Contrairement à ce que soutient Arendt, c'est d'une véritable philosophie politique de la race que se soutient l'expansionnisme impérialiste en assurant, au sein de la population, des segmentations qui permettent de préserver la forme nation, fût-elle assortie d'un fort décorum républicain. C'est cette opération qu'on a tâché de décrire en élaborant la notion de « prise de vies ». Ce paragraphe permettra de la définir positivement, puisqu'elle fut jusqu'ici évoquée de façon encore imprécise, comme imposition au corps racisé d'un passage de l'être au non-être, c'est-à-dire comme son insertion dans un monde qui lui est hostile. Et même, en dernière instance, où il se révèle hostile à lui-même.

Cette hostilité, consacrée et produite dans le droit, Fanon l'évoque dans sa lettre de démission du poste de médecin-chef de service qu'il occupait à l'hôpital psychiatrique de Blida-Joinville, en Algérie. Rendant compte de sa décision, décrivant l'impossibilité du soin dans un contexte social intrinsèquement pathogène, il reconnaît que son « pari absurde était de vouloir coûte que coûte faire exister quelques valeurs alors que le non-droit, l'inégalité, le meurtre multiquotidien de l'homme étaient érigés en principes législatifs »³⁵¹. L'intérêt de ce passage réside en ceci qu'il fait explicitement référence aux médiations et à l'organisation institutionnelle de la violence coloniale, là où *Peau noire, masques blancs* dessinait les mécanismes sociaux d'expression du racisme, et les deux autres ouvrages son actualisation, notamment policière et militaire. L'état d'exception permanent des colonies, continuation de la violence fondatrice par d'autres moyens, est bien un principe de droit. En outre, Fanon invite à diriger l'investigation vers le devenir du droit lorsqu'il tend à se confondre avec le meurtre. La singulière tournure de sa phrase est telle qu'elle est incompréhensible littéralement : deux significations semblent s'y conglomer. La première va de soi, déjà souvent évoquée, qui insiste derechef sur l'impossibilité coloniale de la quotidienneté, sur l'éventualité permanente du meurtre, susceptible de surgir à tout instant. S'y superpose une

³⁵⁰ NANDY Ashis, *L'Ennemi intime*, op. cit., p. 75. Si le penseur indien évoque ici la Grande-Bretagne, la remarque est valable *a fortiori* pour l'empire français.

³⁵¹ FANON Frantz, « Lettre au Ministre Résident » (1956), in : *PRA*, p. 60. D'après Alice Cherki, c'est l'avocat martiniquais, ami et ancien compagnon d'armes de Fanon, Marcel Manville, qui lui aurait suggéré « d'introduire la notion d'État de non-droit au moment de la rédaction de sa lettre de démission ». CHERKI Alice, *Frantz Fanon*, op. cit., p. 125.

autre scène, où se joue le meurtre répété, journalier, *du même homme*³⁵². La négativité continuelle de ce droit ferait de la colonie le lieu où l'on meurt tous les jours, où l'on n'a de cesse de mourir. On va explorer chacun de ces deux sens.

Que les normes qui ont régi la colonie aient été, comme le laisse entendre le premier sens, des concrétisations du droit de tuer, cela n'est pas douteux. Des fonctions du droit colonial, l'une des plus essentielles fut de domestiquer, de rationaliser et, tout du moins en apparence, d'euphémiser la violence fondatrice de la conquête, aux fins de faire accepter aux indigènes la légitimité de la hiérarchie qu'elle avait instaurée³⁵³. Mais cette apparente atténuation équivaut aussi à un prolongement différé de la conquête. Ainsi la prise des terres n'est-elle pas uniquement propre au coup de force originaire décrit par Carl Schmitt. Elle continue à se pratiquer de multiples façons, soit par des moyens légaux, soit par des moyens illégaux que le droit, pourtant, ne réprime pas³⁵⁴. Jusqu'en 1946, la population des colonies est divisée en deux catégories distinctes : les citoyens et les sujets. Ces derniers sont privés par le statut de l'indigénat de la plus grande part des droits, et sont ainsi les proies de l'arbitraire des forces de l'ordre³⁵⁵. Ainsi, à l'intérieur même de la nation, c'est la différence du national et de l'étranger qui est rejouée, la situation étant celle d'une autoréférentialité du pouvoir colonial où les vies des indigènes sont tenues pour sans valeur, mais où celles des colons européens font figure d'exception. Si certains historiens de la colonisation font grand bruit du changement de législation qui s'ensuivit, il n'a guère été tenu pour significatif par les colonisés eux-mêmes, le renforcement des nationalismes le prouve suffisamment.

Si le droit européen moderne est fondé sur la hiérarchie des textes juridiques, qui assure la différence entre les « lois », émises par les instances législatives (Sénats, Chambres, Parlements, etc.) et les « règlements », émis par l'exécutif, en colonie, cette hiérarchie des textes, de même que la séparation des pouvoirs qu'elle doit garantir, est à relativiser³⁵⁶. Les lois votées en métropole ne franchissent pas la Méditerranée et les colonies, soustraites au pouvoir législatif, sont soumises à ce qu'on a appelé le « régime des décrets », où l'essentiel du pouvoir est concentré dans les mains de l'administration. C'est sans doute Hannah Arendt

³⁵² On retrouvera une mise en scène frappante de cette hyperbolisation du meurtre, du fait d'une mort qui refuse d'advenir où elle est déjà la loi de l'être, dans le fameux *La Vie et demi* du romancier congolais Sony Labou Tansi. LABOU TANSI Sony, *La Vie et demi*, Paris, Seuil, 1979.

³⁵³ BLEVIS Laure, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », in : *Droit et société*, n° 48, Paris, Éditions Juridiques Associées, 2001, p. 562.

³⁵⁴ CARTIER Henri, *Comment la France « civilise » ses colonies* (1932), Paris, Les Nuits Rouges, 2006, p. 56.

³⁵⁵ LOCHAK Danièle, *Le Droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010, pp. 66-67.

³⁵⁶ MBAYE Saliou, *Histoire des institutions coloniales françaises en Afrique de l'Ouest (1816-1960)*, Dakar, s.n., 1991, p. 19.

qui a le mieux décrit le règne des « fonctionnaires de la violence »³⁵⁷ marqué par l'exportation aux colonies des instruments de la répression d'État sans la protection sociale et les institutions de solidarité nationale qui, en Europe, les accompagnent. Ainsi le pouvoir se trouve-t-il, du fait de la disjonction entre citoyens et indigènes, séparé de la communauté qu'il est censé servir. Plus encore qu'en métropole, l'État devient une police dont le rôle essentiel consiste à protéger des intérêts privés : ceux des compagnies monopolistiques au profit desquelles furent dépossédés les autochtones. D'après Arendt, cette bureaucratie permet aux individus qu'elle emploie de se décharger de leur responsabilité, dès lors prise en charge par un système institutionnel. Sa violence s'explique donc d'autant mieux que la responsabilité des mises à mort d'indigènes devient inassignable et se dissout³⁵⁸. Tous les jours, l'administration coloniale pille et tue, mais ces crimes sont structurellement voués à demeurer sans coupable.

Quant au second sens de la formule « le meurtre multiquotidien de l'homme » de la lettre de démission de Fanon, celui d'une mort continuée et perpétuelle, il peut recouvrir un phénomène dont la description permettra de préciser un autre aspect de l'omnipotence de l'administration coloniale : celui du travail forcé. Fanon n'ignorait pas que le jeune Marx traitait le travail aliéné de « travail de mortification »³⁵⁹ : installation de l'ouvrier dans un état de nécrose continuelle, d'interminable sursis. Dans les *Manuscrits de 1844*, l'aliénation est décrite comme une pathologie sociale résultant de la prise de la vie du travailleur. Le concept marxien de vie se fonde sur celui que développe Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Le philosophe allemand y décrivait la vie comme une tension entre infinité et différences, l'infinité étant précisément la suppression, le dépassement des différences. Mais la fluidité de la vie ne peut surmonter les différences que pour autant qu'il y a toujours des différences à surmonter. En d'autres termes : il n'y a « la vie » que pour autant qu'il y a des individus vivants. Chacun tient de la vie comme phénomène total sa position d'être singulièrement vivant, faisant du même coup de la vie la somme non totalisable des vivants qui portent chacun en eux sa condition de possibilité³⁶⁰.

Marx hérite directement de cette conception où l'individualité consiste en la scission de la vie en différentes figures, concomitante à la dissolution de toute scission ; mais il y met de l'ordre, lui donne un sens plus précis. Il avance que l'humain fait partie du continuum vital

³⁵⁷ ARENDT Hannah, *L'Impérialisme*, op. cit., p. 42.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 156.

³⁵⁹ MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 120.

³⁶⁰ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit* (1807), vol. 1, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941, pp. 147-151.

naturel, mais aussi s'en excepte, sans le rompre, en prenant sa propre activité pour objet. Il est le vivant pour lequel il en va *dans* sa propre activité vitale *de* sa propre activité vitale. Cette activité consciente, c'est-à-dire objective, détachée, est l'essence humaine ; détachement qui fait de l'humain un être plus « universel » que ne l'est le simple vivant, puisqu'il a accès à la nature entière comme prolongement de son propre corps. Pour décrire cette conception de manière dialectique : l'humain est tout d'abord un animal plongé dans le flux vital. Ce point de départ est nié dans l'objectivation par l'humain de sa propre activité : s'il *fait*, s'il *fabrique* quelque chose, alors il se détache de la généralité préalable, il se situe consciemment par rapport à elle et en est donc séparé. Enfin, négation de la négation, il accède par là à un niveau enrichi de généralité. Il ne survole pas abstraitement le monde de la vie : sa qualité d'être objectif lui offre au contraire des possibilités nouvelles, faisant du monde entier un réservoir d'outils, d'objets de désir, de relations sociales contingentes qui prolongent son corps au-delà du déterminisme de l'espèce³⁶¹. Si, dans la théorie marxienne, l'aliénation est une pathologie consécutive à la prise de la vie des ouvriers, c'est que l'aliénation déplace l'activité humaine, autrement dit son essence, en simple moyen de subsistance. Paradoxalement, l'intensification du temps et de la pénibilité du travail des ouvriers de l'usine moderne n'est pas tenue par Marx pour un renfort de leur objectivité, c'est-à-dire de leur part authentiquement humaine. C'est que cette intensification a pour corollaire que l'activité de l'ouvrier n'est pas la sienne propre, mais celle d'un autre, le capitaliste, qui la délègue en lui et s'empare des fruits de son travail. Prisonnier de la machine-outil, des cadences infernales, payé misérablement, l'ouvrier n'a pas la latitude de se dégager du flux de la vie ; ce n'est pas de sa vie à lui qu'il en va dans sa propre vie et le seul temps libre dont il dispose est précisément dévolu aux activités qu'a l'humain avec l'animal en partage : alimentation, repos, reproduction. S'aliéner dans l'objet, y perdre de soi, c'est être séparé de la jouissance connaturelle à la consommation de l'objet, c'est être la proie d'une interminable agonie. C'est n'être plus que sujet, c'est-à-dire travailleur : « Le sommet de cet esclavage est [que le travailleur] ne peut plus se conserver comme sujet physique qu'en étant travailleur, et qu'il n'est plus travailleur qu'en tant que sujet physique. »³⁶²

L'idée d'aliénation tout comme la métaphore de l'esclavage ont également leur importance chez Fanon. Dans *L'An V* et dans *Les Damnés*, il fait du concept de travail et des allusions à l'esclavage un abondant usage. On verra qu'une large majorité des occurrences de la notion de travail revêt une acception positive : celle d'un effort de libération. Mais, plus

³⁶¹ MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., pp. 122-123.

³⁶² *Ibid.*, p. 119.

rarement, il traite également dans ces ouvrages de la prise de vie du travailleur aliéné, dont il associe volontiers la condition à celle de l'esclave. Si cette relative rareté pourrait donner à penser que cette question n'intéressait guère Fanon, les notes des cours qu'il a donnés entre 1959 et 1960 à l'université de Tunis prouvent que sa compréhension du travail comme métaphore de la lutte anticoloniale était sous-tendue par une réflexion approfondie sur le travail aliéné dans les sociétés occidentales aussi bien que colonisées. Comme Marx avant lui, Fanon propose une critique du travail qui mobilise alternativement concepts et métaphores. Le traitement d'une forme historique y est fréquemment troublé par des anachronismes délibérés qui, tels des témoignages d'un passé en excès sur le présent, viennent le contaminer et se superposer à lui. À même l'image du travail forcé ou du travail usinier décrits par Fanon se dévoile le filigrane de l'esclavage qui les hante obstinément. Si les différentes situations sont irréductiblement hétérogènes, une continuité des vécus et une communauté des expériences propres à la réalité humaine se laisse ainsi transmettre. Les indispensables distinctions objectives ne peuvent étouffer les non moins tenaces vérités existentielles : les travailleurs du présent se vivent encore comme des esclaves, leur souffrance demeure comparable à celle de ces temps plus anciens. Que Marx parle du servage des ouvriers agricoles, que Fanon évoque l'esclavage des colonisés soumis à l'empire du travail forcé, c'est toujours au retard du présent que se heurte le lecteur. Prosopopée des corps laborieux, appelés à témoigner de la perpétuation des coups et des douleurs.

On examinera tout d'abord l'analyse par Fanon des conditions modernes de travail dans les régions développées du globe, qui le place dans la continuité d'un certain marxisme. Cette description aura pour but de faire ressortir avec plus d'évidence le contraste entre les différents espaces et l'irréductibilité de la situation du travail forcé qui occupe les derniers temps du Cours de Fanon. L'exploitation et la violence des colonies cristallisent un moment à part, une scène différente, qui met en échec les concepts critiques qui furent élaborés sans en tenir compte.

Le Cours de Tunis propose donc une interprétation de l'évolution des conditions de travail dans les secteurs secondaire et tertiaire des pays développés qui s'inscrit dans la tradition de l'hypothèse de la rationalisation d'un Max Weber ou d'un Lukacs³⁶³. Fanon en diagnostique l'avènement dans le moderne déplacement du contrôle de l'objectivité vers la subjectivité, c'est-à-dire le passage de l'examen du produit du travail comme un tout à celui

³⁶³ Ces leçons de Fanon recèlent de nombreux indices qui corroborent la thèse d'Edward Said selon laquelle *Les Damnés de la terre* avait été influencé par *Histoire et Conscience de classe*, dont la traduction française parut en 1960 : l'année du Cours de Tunis. Fanon y emploie notamment le concept, jusque-là peu usité, de « réification ». SAID Edward W., *Culture et Impérialisme*, op. cit., p. 376.

de l'activité productive comme série de séquences à administrer et à optimiser. Contrôler, dès lors, revient à organiser le segment temporel linéaire qu'est devenu le travail de l'ouvrier³⁶⁴. Cette idée lui a été, selon toute vraisemblance, inspirée par Lukacs, qui a insisté sur les conséquences de l'influence de plus en plus prégnante du calcul sur la production. La première étant une dislocation de l'objet, un éclatement spatial et temporel de la fabrication des marchandises qui rompt avec la production organique, totalisante, qui pouvait être celle de l'artisanat. À ce bouleversement correspond, comme sa conséquence directe, une dislocation du sujet où le travailleur se trouve faire partie d'un système mécanisé auquel il doit se soumettre. Dans ce nouvel ordre de la production, où « le principe de la mécanisation et de la possibilité rationnelle de tout calculer doit embrasser l'ensemble des formes d'apparition de la vie »³⁶⁵, l'individu se trouve isolé, désocialisé. Cependant, Fanon ne reprend pas son compte l'idée de Lukacs selon laquelle le travailleur deviendrait comme un « atome » : sa situation est encore le fruit de relations sociales, fussent-elles médiatisées.

La mathématisation du temps a pour condition une reconfiguration de la spatialité de la réalité humaine de l'ouvrier. Proposant une quasi-ontologie de la pointeuse des usines modernes, Fanon signifie encore son intérêt théorique pour la capacité des objets, des étants matériels, à contribuer conjointement à la constitution de l'espace et du temps de la réalité humaine, c'est-à-dire à la construction de son monde. La force du capitalisme moderne consiste, d'après Fanon, en sa capacité à prendre la vie dans sa totalité, à la couler dans un moule. *A contrario*, le marxisme supposait que l'économie interpellait l'homme en travailleur et rien qu'en travailleur, laissant à d'autres institutions, telles l'Église, la police ou la justice, le soin de le traiter en « homme »³⁶⁶. S'il faut insister sur cette spécificité, c'est que Fanon lui-même prend soin de décrire la pointeuse et ses conséquences pathologiques, ne s'attardant guère sur celles de l'effectuation de la tâche en tant que telle. En psychiatre et en critique social, il conçoit le lieu de travail comme une organisation complexe de l'existence. Bien que la pointeuse automatique soit un objet très localisé, petite boîte de métal dont le visiteur distrait peut négliger la présence, il redéfinit la forme existentielle du travailleur bien au-delà des murs de la fabrique. Comme le barrage colonial, qui ne tenait qu'au colonisé son langage de pure violence, ce n'est que l'ouvrier que la pointeuse rappelle à l'ordre du *continuum* temporel qu'elle instaure et maintient. Elle capture l'écoulement temporel, ce jeu complexe de

³⁶⁴ *CdT*, p. 7.

³⁶⁵ LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe* (1923), trad. Koastas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960, p. 119.

³⁶⁶ MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 83. C'est encore cette idée qui inspirera à Althusser sa fameuse thèse des « Appareils idéologiques d'État » visant à assurer la reproduction des travailleurs.

réentions et de protentions, et le sépare de l'existence du travailleur en le forçant à couler son expérience dans une forme imposée. Son passé, c'est l'heure du premier pointage ; son avenir, l'heure du dernier pointage. Son temps n'est plus sien : il appartient, de la façon la plus visible qui soit, à l'entreprise qui l'exploite.

Cette machine pèse. Elle est un symptôme de la réification, c'est-à-dire de l'autonomisation de certaines actions et fonctions humaines, leur séparation en dispositifs réglés par des lois, et qu'il est dès lors possible de « contempler », d'observer à distance (ou comme si l'on était à distance)³⁶⁷. La pointeuse remplace le contrôleur dont elle rend la tâche possible *in absentia*. Fanon analyse paradoxalement cette absence comme un manque pathogène. Les ouvriers donnent, comme pour l'humaniser, des surnoms à la machine, car tout rapport interindividuel, tout dialogue, toute possibilité de justification d'un retard ou d'explication d'un départ hâtif sont suspendus. La réification de l'activité du contrôleur a ainsi pour conséquence la formalisation du temps vécu des ouvriers, et la réification de leurs consciences. La forme de vie imposée par le capitaliste dont la pointeuse est l'émissaire, métonymie d'un système rationalisé, nie structurellement les écarts et les possibles défaillances propres à la réalité humaine. Cette réification a pour conséquence de généraliser ces défaillances, comme le prouve le psychiatre Fanon. Cette temporalité imposée rend l'ouvrier obsessionnel, le stresse, multipliant les accidents de travail dus à l'anxiété.

Tout se passe comme si les travailleurs étaient malades de la contradiction entre le devenir pur sujet diagnostiqué par Marx, qui leur est imposé par la tâche, et le devenir objet, la réification lukacsienne, qu'implique le contrôle. Même seul chez lui, l'ouvrier peine à trouver le repos. C'est qu'on a fait de lui un objet, donc une chose immuable, dont l'immuabilité consiste à devoir demeurer perpétuellement actif. Il lui faut être objectivement subjectif, c'est-à-dire invariablement et continuellement actif et affairé, sous le perpétuel regard mécanisé du contrôle chiffré. À l'appui de ce dernier point, le Cours de Tunis développe d'autres exemples. Ainsi Fanon s'attarde-t-il également sur le secteur tertiaire, et plus spécifiquement sur les tâches des opératrices téléphonistes et des employés des grands magasins. Là encore, plus que les travaux en eux-mêmes, ce sont les dispositifs de contrôle qui l'intéressent : les tables d'écoutes des employées et les systèmes de caméras.

« Au sein du milieu technique, on tend à réduire les communications et à transformer l'homme en automate »³⁶⁸, écrit Fanon. La réification est le problème du travail dans les pays développés où il a été inséparable de l'innovation technologique et de l'automation. Le

³⁶⁷ Cf. LUKACS Georg, « La réification et la conscience du prolétariat », *Histoire et conscience de classe*, op. cit.

³⁶⁸ *CdT*, p. 9.

contexte colonial implique une logique toute différente, que décrit *Les Damnés de la terre* : « Les déportations, les massacres, le travail forcé, l'esclavagisme ont été les principaux moyens utilisés par le capitalisme pour augmenter ses réserves d'or et de diamant, ses richesses et pour établir sa puissance. »³⁶⁹ Fanon rappelle aussi qu'aux colonies, le prolétaire à l'européenne est un privilégié par rapport à la grande masse de la population. La persistance de l'idée d'esclavage, son évocation, vise à marquer cette différence, à laisser voir la différence coloniale. Marx ou Lukacs décrivent la soumission du travailleur à l'aliénation ou à la réification comme une prise de vie. Mais cette dernière n'a alors nul besoin d'une qualification préalable. Le travail forcé des colonies s'affirme, au contraire, comme la nécessité d'une humanisation. C'est une conséquence du fardeau de l'homme blanc, cette confiscation de la responsabilité des indigènes, par laquelle il se donne pour but de libérer ces êtres rivés à la nature de leur fondamentale abjection :

Si on veut créer des œuvres, si on veut humaniser la nature, il faut forcer, c'est le travail forcé. Le travail forcé est la réplique du colon à la paresse de l'indigène ; on force l'autochtone à travailler, on va le quérir chez lui. Le travail forcé est une conséquence logique de la société coloniale, puisqu'on peut forcer l'indigène, on comprend qu'on puisse le frapper.³⁷⁰

C'est à la faveur du décret du 21 août 1930 que le travail public obligatoire est établi aux colonies : les corps laborieux sont mis au service des monopoles et les impératifs d'une logique capitaliste sont prégnants³⁷¹. Pour autant, la spécificité coloniale tient à la visée dénaturante du travail forcé, à la fonction de rectification de la nature que l'administration coloniale entend lui faire assumer. Le jeune Marx avait décrit le travail aliéné comme l'instance par excellence de la déshumanisation. Or, sa fonction coloniale est, *a contrario*, l'humanisation des indigènes et leur socialisation. Fanon dédouble la prise de vies « simple » décrite par le marxisme de façon à rendre compte de son intensification coloniale. Il y a d'abord la prise de vie comme qualification, comme déconsidération radicale d'un mode d'exister collectif en quoi consiste l'imposition d'un schéma historico-racial. Puis, avec le travail forcé, se déclenche la prise de vie comme prise concrète des corps, comme arraisonement de bêtes de somme. Comme le fait remarquer Mbembe, la race « est à la fois idéologie et technologie de gouvernement »³⁷². À la différence du cas des prolétaires décrit par Marx, aucun effort n'est fait pour maintenir en vie les indigènes astreints au labeur

³⁶⁹ *DT*, p. 98.

³⁷⁰ *CdT*, pp. 13-14.

³⁷¹ CARTIER Henri, *Comment la France « civilise » ses colonies*, op. cit., pp. 48-49.

³⁷² MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 62.

obligatoire³⁷³. C'est que la population est un réservoir virtuellement inépuisable de forces de travail consommables et corvéables à merci : comme le souligne Fanon, un chômeur aux colonies, « c'est un indigène dont l'énergie n'a pas encore été réclamée par la société coloniale »³⁷⁴.

Si les deux moments de la prise de vie coloniale font système, et même ne font qu'un, c'est que la qualification raciale transforme la nature même de l'exploitation. Elle n'est pas un simple prétexte, une justification *a posteriori*. La superstructure raciste autorise une intensification des enjeux de vie ou de mort propres à la base matérielle. Là où, pour Marx, la bestialisation visait à décrire l'aliénation de l'essence sociale et objective de l'humain, Fanon lui donne un sens plus concret. Le colonisé est explicitement, et jusque dans les discours les plus doctes, considéré comme ayant la même valeur qu'un animal, voire moins. Qualification qui a, en retour, des conséquences négatives sur son exploitation dans le travail. Les deux sens de la formule de Fanon sur le « meurtre multiquotidien de l'homme » ne font donc qu'un. Par là aussi s'explique la référence obstinée à l'esclavage, qui est plus qu'une analogie formelle. En effet, depuis l'Antiquité, l'esclavage a la valeur d'une peine de mort commuée en une confiscation de liberté. Tout se passe si ce sens originaire s'était maintenu jusqu'aux périodes du premier, et même du second colonialisme. Grégoire Chamayou le souligne : « L'esclavage apparaît alors de façon essentielle comme une "commutation conditionnelle" d'une mise à mort indéfiniment suspendue, mais constamment applicable. L'esclave se définit comme un être biologiquement vivant mais socialement mort. »³⁷⁵ Les deux temps de la prise de vies coloniale sont, effectivement, causes d'une saturation de la vie qui prend le colonisé « de toutes parts »³⁷⁶, à la manière d'une pieuvre. Fanon avance que

le colonialisme n'a pas fait que dépersonnaliser le colonisé. Cette dépersonnalisation est ressentie également sur le plan collectif au niveau des structures sociales. Le peuple colonisé se trouve alors réduit à un ensemble d'individus qui ne tirent leur fondement que de la présence du colonisateur.³⁷⁷

³⁷³ « Il n'y a ni droit syndical, ni repos hebdomadaire, ni limitation de la durée de travail, ni juridiction prud'homale, aucune protection de la femme et de l'enfant, pas la moindre prescription sanitaire ou d'hygiène ! Les colons, les chefs, les surveillants peuvent impunément faire trimer, affamer, battre jusqu'au sang et tuer des ouvriers, des mères, des enfants. » CARTIER Henri, *Comment la France « civilise » ses colonies*, op. cit., p. 44.

³⁷⁴ *CdT*, p. 14.

³⁷⁵ CHAMAYOU Grégoire, *Les Corps Vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2008, p. 344.

³⁷⁶ CARTIER Henri, *Comment la France « civilise » ses colonies*, op. cit., p. 65. Voir aussi : LE COUR GRANDMAISON Olivier, *De L'Indigénat. Anatomie d'un « monstre » juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'empire français*, Paris, La Découverte-Zones, 2010, p. 26.

³⁷⁷ *DT*, p. 283.

La domination européenne a eu pour cause une défection du social. Le colonialisme est littéralement parvenu à *prendre la place de la socialité*. Le caractère impérieux et la nécessité avec laquelle fut envisagé cet acharnement à « socialiser » violemment la « nature » du colonisé, à l'humaniser par le droit et le travail contraint ne va pas de soi. Si la disqualification du non-Européen fut au fondement même de la pensée politique, cette dernière trouva dans la modernité l'indispensable appui des « sciences ». C'est en effet par la domination des jeunes sciences de la race, contemporaine de la mise en place du travail forcé, que s'explique l'importance d'une référence constante à la nature des indigènes.

2 – Grand Partage médical et conscience malheureuse

La vie trépanée : l'anthropologie et le problème de la scientificité

L'essai « Racisme et culture » de Fanon avance l'idée qu'un racisme culturel, fondé sur l'identification et la discrimination entre différentes formes d'exister, c'est-à-dire une doctrine qui suppose la colonisation de la temporalité, succéderait au racisme scientifique des anthropologues physiques et des médecins. Il convient toutefois de ne pas souscrire à un schéma trop linéaire, en premier lieu parce que les formations discursives qui relèvent des sciences de la race ne travaillent pas moins que celles de la culture à la formation d'un schéma historico-racial. Mais aussi car Fanon ne manque pas de souligner que « se font jour quelques résurgences »³⁷⁸ du racialisme scientifique qui semble alors affaibli mais tenace. Le psychiatre martiniquais semble notamment hanté par la vieille idée, promue par le médecin colonial Carothers, de la « lobotomie physiologique du Noir d'Afrique »³⁷⁹. Présente dans « Racisme et culture », l'image de cette trépanation normale, native, du Nègre réapparaît quatre ans plus tard dans le Cours de Tunis, et derechef dans *Les Damnés de la terre*. Tout se passe comme si le texte de Carothers et les images violentes qu'il fait surgir n'avaient jamais quitté les réflexions de Fanon. Cette obstination laisse à penser que la question du racisme scientifique occupe une plus grande place dans son analyse que ne le suggère une lecture hâtive de l'argument initial de « Racisme et culture ». En fait, et c'est là le sens du « grand partage » colonial, science et administration, médecine et force de loi, psychiatrie et police s'alimentent les uns les autres. Ils sont les pièces doubles de cette formation sociale pathologique et pathogène qu'est le colonialisme.

³⁷⁸ FANON Frantz, « Racisme et culture », *PRA*, p. 40.

³⁷⁹ *Idem*.

Si, parmi la vaste littérature médicale et psychiatrique raciale produite par les empires, c'est au *The African Mind in health and disease* que revient toujours Fanon, c'est probablement d'abord parce que ce texte est un rapport effectué pour l'Organisation Mondiale de la Santé, et qu'il se situe ainsi au confluent de logiques médicale et diplomatique, scientifique et politique. Mais également car le projet singulier de cet ouvrage comporte une généalogie sommaire des images stéréotypées que les Blancs ont formé des Nègres et, plus généralement, des Africains. Cependant, loin de dénoncer les incohérentes exagérations et égarement des diatribes racistes qu'il convoque avec gourmandise, Carothers affirme la nécessité de les asseoir sur le fondement scientifique le plus solide. C'est ainsi qu'il entame son exposé par un rapide survol de données archéologiques, prétexte à poser d'emblée, dogmatiquement, une séparation rigide, puisque plusieurs fois millénaire, entre les races blanche et noire dont il est toutefois forcé de reconnaître qu'ils ne constituent qu'une seule et même espèce. Plus loin, il déplore les faiblesses et l'immoralité de l'éducation à l'africaine : « Les principes généraux ne sont enseignés que par rapport à des contextes sociaux particuliers ; et la vérité, la justice, le bien et le mal ne sont pas reconnus dans leurs sens généraux. »³⁸⁰ À ce manque de principes absolus s'ajoutent des lacunes logiques dans l'explication du monde qui procéderaient d'une disposition toute africaine à promouvoir, préférablement à la raison, des conceptions magiques de la causalité.

Si la part de l'acquis dans la formation de l'esprit du jeune africain semble déplorable à Carothers, il la tient pour une répétition, un redoublement de faiblesses innées. Se fondant sur les travaux de D. Westermann, il esquisse la psychologie d'un Nègre inconstant, dont la propension à des enthousiasmes exagérés et soudains est cause du déséquilibre. Il reproche à l'Africain une existence par trop sociale, signe d'une incapacité fondamentale à faire surgir des individualités de masses tribales indistinctes³⁸¹. Autre cause de cette hétéronomie constitutive : l'importance qu'il accorde, malgré lui, à ses besoins physiques, naturels. Le Nègre est semblable à un naufrager dont le frêle esquif flotte au gré des courants de la vie naturelle : constamment aux prises avec l'élément, il est comme rivé au perpétuel présent des pulsions instinctuelles qui le guident. C'est à des descriptions de ce genre que Carothers entend apporter le sceau de l'exigence scientifique et de la validité empirique. Ainsi accumule-t-il les comptes rendus de tests censés prouver l'infériorité intellectuelle du Noir. Si tous ces arguments qui visent à définir cette débilité avaient déjà cours au début du XIX^e

³⁸⁰ CAROTHERS J. C., *The African Mind in health and disease. A study in ethnopsychiatry*, Genève, World Health Organization, 1953, p. 53. On ne peut s'empêcher de voir dans les arguments de Carothers une façon de kantisme rachitique se rebellant, sans parvenir à trouver d'argument, contre une *Sittlichkeit* africaine.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 85.

siècle avec Gobineau, dont l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* affichait déjà ses propres prétentions à la scientificité³⁸², c'est par le langage renouvelé de la psychiatrie que Carothers entend légitimer les vieilles idées que ses arguments doivent parer de la cosmétique en vogue.

L'argument de la lobotomie fondamentale vise à expliquer la situation des sociétés africaines que Carothers compare à une sorte d'hystérie sociale constitutive³⁸³ et d'autant moins contenue que l'institution censée censurer les débordements de l'inconscient n'est assurée, à l'échelle de la communauté, que par quelque sorcier dont il soutient que le manque de fiabilité tombe sous le sens. En dernière instance, la pensée lobotomisée de l'Africain se caractérise par une indistinction entre le conscient et l'inconscient³⁸⁴. Or, il s'agit d'une projection ; comme l'a montré Fanon, c'est le Nègre qui est apparu comme une surface d'inscription pour les productions fantasmatique de l'inconscient Européen, cette ombre portée de ses Lumières, toujours produite et reproduite, mais produite comme cachée, inavouable. La science n'est pas moins travaillée que la vie quotidienne par le fantasme selon lequel « avec le nègre commence le cycle du *biologique* »³⁸⁵. Bien au contraire : elle le renforce de ses arguments.

La doctrine promue par Carothers, qui cite abondamment ses devanciers francophones aussi bien qu'anglophones, est plus vieille que l'essai mis en cause par Fanon. L'idée selon laquelle l'infériorité des indigènes aurait pour cause la morphologie de leur cerveau était enseignée à l'École Coloniale française au début du XX^e siècle³⁸⁶. Mais c'est un siècle plus tôt, avec Julien Joseph Virey, que sont popularisées les premières hypothèses sur ce qui deviendra la lobotomie physiologique du Nègre : « Ce dernier possède un cerveau plus étroit, ses hémisphères cérébraux sont moins volumineux, ses circonvolutions sont moins nombreuses et moins profondes, son appareil nerveux plus important. »³⁸⁷ Cette amorce de psychiatrie put ainsi épauler une médecine coloniale qui, depuis le XVII^e siècle, n'avait eu de cesse d'élaborer des outils intellectuels qui, à l'instar de la notion de tempérament examinée

³⁸² TAGUIEFF Pierre-André, *La Couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une Nuits, 2002, pp. 39-40.

³⁸³ CAROTHERS J. C., *The African Mind in health and disease.*, op. cit., pp. 159-160 ; C'est encore, selon toute évidence, à ce texte que Fanon fait référence en décrivant, dans *Les Damnés*, ces cas où « le psychisme se rétracte, s'oblitére, se décharge dans des démonstrations musculaires qui ont fait dire à des hommes très savants que le colonisé est un hystérique ». *DT*, p. 57.

³⁸⁴ CAROTHERS J. C., *The African Mind in health and disease*, op. cit., p. 161.

³⁸⁵ *PNMB*, p. 131.

³⁸⁶ REYNAUD PALIGOT Carole, *La République raciale 1860-1930*, Paris, PUF, 2006, p. 241. Si l'auteure souligne que cette théorie était alors minoritaire, elle insiste également sur l'importance de l'institution où elle s'épanouissait.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 24.

par Elsa Dorlin, avaient pu fournir « la règle d'application des catégories politico-historiques que sont le sexe ou la race »³⁸⁸. Fanon voit en Carothers l'ultime moment de cet établissement institutionnel de la psychiatrie dans le giron d'une anthropologie physique raciste³⁸⁹.

L'histoire de cette anthropologie raciale est celle des rapports complexes et contradictoires qu'ont entretenus pratique politique et sciences positives. En France, notamment, cette relation ne pouvait être tissée que de dénis, de circonvolutions et d'évitements. La III^e République, en effet, avait voulu contempler en elle la traduction politique des Lumières et de son successeur : la philosophie positiviste³⁹⁰, alors même que la légitimité des sciences positives ne pouvait procéder que de leur indépendance à l'égard des idéologies, fussent-elles les doctrines d'un gouvernement rationnel. Dans le domaine de l'anthropologie physique, c'est à Paul Broca qu'est d'abord apparue la nécessité de cette scission. Or, le divorce était, structurellement, impossible : l'augmentation quantitative du matériau destiné aux analyses (donc, par voie de conséquence, l'accroissement du degré de scientificité de la jeune discipline) nécessitait les données accumulées par des explorateurs et des coloniaux assignés à cette tâche et munis d'outils simples³⁹¹. La condition de possibilité de la réalisation et de l'avenir de l'anthropologie comme science résidait ainsi dans l'intensification de la politique coloniale. Vouloir celle-là, c'était encourager celle-ci. L'indépendance revendiquée était donc nécessairement marquée du sceau de la mauvaise foi.

Ces conditions relatives à l'histoire des sciences sont accélérées et renforcées par un contexte politique bien particulier. Le début du XX^e siècle est marqué par un progressif désengagement de l'État des affaires coloniales qui laisse de plus en plus de place à des lobbies qui se veulent les « techniciens de l'Empire ». La curiosité érudite cède peu à peu le pas à un discours technocratique où seules les sciences positives sont légitimées et où les études plus « littéraires », tenues pour immorales, sont dédaignées³⁹². Un tel contexte requérait des anthropologues qu'ils relevassent le défi de la scientificité, malgré leurs rapports complexes aux institutions de pouvoir. Or, loin de décrédibiliser le projet du scientifique, la position contradictoire et paradoxale qui est la sienne est au contraire la source de son autorité intellectuelle. Ménageant au cœur de la société un espace préculturel, « la Nature », dont il est possible d'extraire des vérités indiscutables, le savant est ainsi capable de peser d'autant plus fortement sur la vie politique qu'il prétend n'y participer que comme un élément extérieur. Il

³⁸⁸ DORLIN Elsa, *La Matrice de la race*, op. cit., p. 230.

³⁸⁹ *CdT*, p. 12.

³⁹⁰ NICOLET Claude, *L'Idée républicaine en France*, op. cit., pp. 80-81 ; COUDERC-MORANDEAU Stéphanie, *Philosophie républicaine et Colonialisme*, Paris, L'Harmattan, 2008.

³⁹¹ REYNAUD PALIGOT Carole, *La République raciale*, op. cit., pp. 29-30.

³⁹² SIBEUD Emmanuelle, *Une Science impériale pour l'Afrique ?*, op. cit., pp. 122-127.

y paraît comme le seul acteur social qui contribue, non pour défendre un point de vue particulier ou partisan, mais pour énoncer des vérités éternelles. Ces scientifiques, comme le souligne Bruno Latour, ont construit des « objets militarisés » : « inessentiels, puisqu'il leur manquait la parole et les valeurs, ils formaient l'essence même de la réalité en définissant le monde commun »³⁹³. Mais, dans l'anthropologie médicale des XIX^e et XX^e siècle, l'objet militarisé par excellence, c'était l'indigène, le Nègre, le primitif lui-même. Plus que les autres, cette science a été une discipline « naturante », « naturogène ». Développant des archétypes raciaux, elle a construit la nature des indigènes et assuré la publicité de conclusions qui répondaient à des fins toutes différentes que celle d'établir une simple description des humains venus d'ailleurs. C'est ainsi, par exemple, que l'ancienne idée d'une « bestialité des races inférieures » se trouva rajeunie en un outil idéologique républicain qui visait à « étayer la thèse de l'origine simienne de l'homme »³⁹⁴, dirigée contre les cléricaux.

Cette primauté des critères d'efficacité politico-sociale sur les critères de méthode est un trait constant, sinon constitutif, des sciences de la race. Elles furent avant tout, pour leurs acteurs, un moyen d'expression d'opinions quant à la nature humaine et au destin de la civilisation. Du fait de leurs implications existentielles et fantasmatiques toujours prégnantes, elles offrent des exemples spectaculaires de ce que Gaston Bachelard appelait « obstacles épistémologiques », c'est-à-dire des moments où l'observation méthodique cède le pas face à l'imagination. Comme l'a montré Mbembe, la race a constitué un espace de production imaginaire débridé, où l'empirie n'a jamais occupé qu'une faible part :

C'est que, dans la façon de penser, de classer et d'imaginer les mondes lointains, le discours européen aussi bien savant que populaire a souvent eu recours aux procédures de la fabulation. En présentant comme réels, certains et exacts des faits souvent inventés, il a esquivé la chose qu'il prétendait saisir et a maintenu avec celle-ci un rapport fondamentalement imaginaire, au moment même où il prétendait développer à son sujet des connaissances destinées à en rendre objectivement compte.³⁹⁵

Le cas de l'anthropométrie est exemplaire de cette raison fabulatrice qui se trouve dans les sciences de la race un lieu d'expression privilégié. En effet, lorsque l'entreprise de détermination de la race à partir du type³⁹⁶ se solde par un échec, un anthropologue tel que Paul Topinard ne peut se résoudre à reconnaître la vacuité de sa notion de race. Le

³⁹³ LATOUR Bruno, *Politiques de la nature* (1999), Paris, La Découverte, 2004, p. 98.

³⁹⁴ REYNAUD PALIGOT Carole, *La République raciale*, op. cit., p. 43.

³⁹⁵ MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., pp. 26-27.

³⁹⁶ « Le type est conçu comme l'ensemble de traits communs distinctifs, se répétant le plus souvent dans un groupe donné ». REYNAUD PALIGOT Carole, *La République raciale*, op. cit., p. 77.

naturalisme racialiste, même mis en échec par sa propre scientificité, selon sa propre critériologie, persiste. Les conclusions précédaient les recherches ; elles leur survivent. Bachelard le savait : « L'imagination travaille en dépit des oppositions de l'expérience. On ne se détache pas du merveilleux quand une fois on lui a donné sa créance, et pendant longtemps on s'acharne à rationaliser la merveille plutôt qu'à la réduire. »³⁹⁷

« Merveilleux » doit ici s'entendre au sens le plus littéraire du terme, comme l'espace où le surnaturel intervient en se nouant à la nature. Les représentations fantasmatiques, fantaisistes, s'inscrivent dans l'appréhension ordinaire des colonisés par le regard médical ; c'est même le regard ordinaire qui est médicalisé. Les Algériens n'y sont pas mieux considérés que les habitants de l'Afrique subsaharienne : « Fainéants-nés, menteurs-nés, voleurs-nés, criminels-nés. »³⁹⁸ Ainsi sont-ils décrits par les travaux de l'École psychiatrique d'Alger, dont Fanon fut le contemporain, le « distingué confrère », et dont il souligne la forte parenté philosophique avec Carothers. Une même insistance obsessionnelle sur l'intrinsèque pathologie des indigènes les rapprochait en effet, bien que différaient les formes qu'ils cherchèrent à leur attribuer. La caractéristique fondamentale de la personnalité nord africaine résiderait dans sa violence systématique, une obsession du sang dont attesteraient les rites alimentaires de l'islam. La moindre altercation entre musulmans est réputée susceptible de dégénérer en meurtre, voire en massacre. De tels penchants justifient donc qu'en colonie toute médecine tende vers la médecine légale.

La raison de cette prétendue propension à l'hécatombe tiendrait à la différence qui séparerait les structures mélancoliques européenne et nord-africaine : « L'Algérien mélancolique ne se suicide pas. Il tue. »³⁹⁹ L'explication de l'École d'Alger est que cette mélancolie algérienne, aucun moi ne la supporte ; elle est sans réflexivité, sans individualité pour la soutenir et la contenir. C'est à ce point décisif que les psychiatres français rejoignent Carothers : comme tous les Africains, les Algériens n'ont pas de vie intérieure, qui connaissent une existence purement sociale. Il n'est donc pas surprenant qu'au lieu de retourner leur désespoir contre eux-mêmes, ils dirigent cette violence contre leur environnement. « La mélancolie étant par définition une maladie de la conscience morale, il est clair que l'Algérien ne peut donner naissance qu'à des pseudo-mélancolies puisque aussi bien la précarité de sa conscience et la fragilité de son moral sont bien connues. »⁴⁰⁰ Il ne dispose d'aucun esprit analytique. Ainsi Fanon décrit-il la dépolitisation et la

³⁹⁷ BACHELARD Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), Paris, Vrin, 2004, p. 131.

³⁹⁸ *DT*, p. 285.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 288.

⁴⁰⁰ *Idem.*

« pathologisation » des révoltes algériennes par la médecine légale qui les tient pour des manifestations d'une violence latente qui n'attend, pour se déclencher, que des prétextes.

L'insistance de la médecine coloniale sur la mélancolie exige un examen plus approfondi. En psychanalyse, la mélancolie est une situation pathologique qui résulte de l'échec d'un deuil. À la perte de l'objet aimé succède, dans la théorie canonique de Freud⁴⁰¹, le déplacement du désir vers un autre objet. Ou bien, la puissance affective associée à cet objet perdu se dissout dans le moi, comme dans les développements de Nicolas Abraham et Maria Torok⁴⁰², pour le renforcer en permettant que la perte soit métaphorisée, dite, poétisée par le langage. Dans ces deux paradigmes, la réussite du deuil est suspendue à la plasticité du moi. Abraham et Torok ont considérablement développé la clinique de la mélancolie, la décrivant comme une impossibilité pour le moi de « digérer » la perte. La mélancolie, c'est ainsi de l'autre, de l'inassimilable, logé à l'intérieur même du moi : « En proie à un deuil impossible, le moi se fait le gardien de ce tombeau qu'il porte en lui. »⁴⁰³ Et ce tombeau abrite un mort-vivant, un zombie muré en une crypte, qui est l'objet dont est infaisable le deuil. Cette dénégarion de la mort de l'objet d'amour cause une situation fantasmatique où il se trouve, comme l'a noté Derrida, « vivant, intact, *sauf (fors) en moi* mais c'est pour refuser, de manière nécessairement équivoque, de l'aimer comme partie vivante, mort sauf en moi »⁴⁰⁴. L'ambivalence de cette incorporation, cet encryptage, tient en ceci que le mort est maintenu et entretenu comme mort par le moi. Mais, entretenir du mort, c'est nécessairement, d'une certaine façon, le garder vivant, en empêcher la digestion subjective, puisqu'il doit toujours demeurer dans sa crypte, être sans cesse appelé à comparaître, témoin de sa propre mort.

La mélancolie a toujours partie liée, principalement, avec le moi. La psychiatrie raciste, qui fait de l'Africain un être sans moi où conscient et inconscient se mêlent en une pseudo-subjectivité fangeuse, impliquait donc nécessairement des transformations topiques (c'est-à-dire, depuis Freud, l'organisation relative des différentes instances psychiques telles que le moi et l'inconscient) d'importance. Plus exactement, elle ne pouvait se fonder que sur l'élaboration inconsciente d'une topique impossible, projetée sur l'indigène à la faveur de rapports officiels et de diagnostics arbitraires. Si la mélancolie est le maintien « en moi » de l'objet perdu aux fins de l'y faire indéfiniment témoigner du fait même de sa perte, l'absence d'un moi conscient et moral implique *de facto* un encryptage de l'objet aimé et détruit dans ce

⁴⁰¹ FREUD Sigmund, « Deuil et Mélancolie » (1917), *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.

⁴⁰² ABRAHAM Nicolas et TOROK Maria, *L'Écorce et le noyau* (1987), Paris, Flammarion, 2001.

⁴⁰³ ROGOZINSKI Jacob, *Faire Part. Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2005, p. 22.

⁴⁰⁴ DERRIDA Jacques, « Fors », in : ABRAHAM Nicolas et TOROK Maria, *Le Verbier de l'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, p. 17. Italiques dans l'original.

qui en tient lieu : l'environnement social. Tout se passe comme si l'Africain, privé de fantasme, se trouvait forcé de répéter *manu militari* cette perte qu'il est incapable d'imaginer. Comme s'il devait, Sisyphe homicide, répéter compulsivement l'expérience même de la perte, mettant fin à d'autres vies humaines pour gagner le privilège de les pleurer.

La leçon de cette fable psychiatrique, finalement, concerne assez peu ses acteurs indigènes, mais dit beaucoup de l'idéalisme et de la détestation du monde social et empirique de ses auteurs. Une crainte malade des regroupements politiques anticoloniaux a poussé ces savants, qui étaient *aussi et en même temps* des colons⁴⁰⁵, à tenir pour criminel tout rapport de l'Algérien avec autrui, pour suspect tout écart par rapport à une norme exagérément narcissique de l'individualité. Se dessine, en creux, une réduction grossière de la subjectivité européenne elle-même, supposée procéder d'un cartésianisme bouffon et solipsiste, fondé sur l'absence du monde et de la communauté. La vérité de l'égorgeuse mélancolie algérienne est dans la mélancolie identitaire, bien réelle, de la conception coloniale d'un homme, d'une civilisation, d'une nation, façonnés par une politique colonialiste de la mémoire – conception où tout lien avec la réalité tend à disparaître. Semblable mélancolie est irrémédiable. C'est cette vésanie qui a produit, s'appuyant sur les ressources intellectuelles et l'autorité morale des sciences, l'image de vies indigènes trépanées, intellectuellement infirmes et socialement dangereuses.

La double conscience et ses malheurs : enquête sur la « colonialité de l'être »

Introduite par l'intellectuel argentin Walter Mignolo, la notion de « colonialité de l'être » vise à montrer que les rapports de pouvoir et les types de connaissance coloniaux trouvent leur conséquence et leur principe ultimes dans l'influence qu'ils exercent sur l'expérience vécue des indigènes. Dans cette mesure, elle semble prolonger naturellement les développements précédents, où fut examinée la violence coloniale dans ses rapports à l'instauration du droit, à la politique, au travail, à la médecine et à l'anthropologie. C'est comme terme de ce parcours que sera sollicité le concept de colonialité de l'être. L'une des ses plus notables interprétations est l'œuvre du philosophe Nelson Maldonado-Torres, qui en a proposé une consistante réécriture existentielle, insistant sur la condition des colonisés quotidiennement confrontés à la normalisation de l'état de guerre, au devenir ordinaire de l'état d'exception⁴⁰⁶. On sait que Fanon, comme de nombreux autres penseurs des

⁴⁰⁵ *L'An V*, p. 122.

⁴⁰⁶ MALDONADO-TORRES Nelson, « On the coloniality of Being. Contributions to the development of a concept », in : *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2, New-York – Londres, Routledge, 2007.

décolonisations, a consacré des analyses à cette question ; mais pas seulement à celle-là. Or, Maldonado-Torres n'insiste que sur cet aspect limité de la prise coloniale des vies. La partie est prise pour le tout. L'omission de la multiplicité des dimensions de la violence coloniale, qui semble alors se borner à son seul aspect militaire, a des conséquences théoriques dommageables : ainsi Maldonado-Torres fait-il de la catégorie de « damné », empruntée à Fanon, un équivalent négatif, basané, asservi, du *Dasein* européen. Celui qui subit la colonialité de l'être de plein fouet n'entretenant pas le même rapport à la mort que l'occidental qui la fuit dans le divertissement quotidien : il ne serait donc plus un *Dasein*, mais un *damné*. Si, chez Heidegger, le *Dasein* est le « là » de l'être, la situation qu'occupe toujours déjà l'existence, son être-au-monde, alors l'enfer serait le « là » du damné. Un tel être n'aurait d'autre espace vécu que celui de Tantale ; d'autre histoire agie que celle Sisyphe. Cette substitution suscite trois objections.

Tout d'abord, il n'était aucun besoin d'élaborer quelque équivalent fanonien au concept heideggérien puisque, comme on l'a vu, le penseur martiniquais emploie fréquemment celui de *réalité humaine*, qui en est déjà une réélaboration passée par Kojève, par Sartre, et surtout par l'expérience singulière de la déshumanisation. Ensuite, la ligne de séparation entre l'Europe et le reste du monde, si elle ne manque historiquement pas de pertinence économique, géopolitique ou juridique, ne semble pas se superposer à une stricte description existentielle : il serait hasardeux de qualifier les élites compradores indigènes, les caïds ou les commerçants prospères de « damnés ». Enfin, l'idée selon laquelle la damnation serait constitutive de l'être-au-monde des non-Blancs laisse à penser qu'il y aurait une nécessité existentielle du stigmat racial, quand Fanon a précisément soutenu l'inverse. Maldonado-Torres va même jusqu'à faire du damné un « concept transcendantal »⁴⁰⁷, là où le coup de force de Fanon fut de penser le monde *avant* l'être qui l'est ; d'interroger les conditions empiriques de formation de l'individu sans succomber à la tentation de la réduction. C'est dans le monde pathogène de la colonisation que réside le problème de la réalité humaine : le damné n'est pas différemment *Dasein*, il est un *Dasein* violenté, blessé, amoindri. On ne saurait comprendre ce phénomène en s'interrogeant sur une réalité humaine constitutionnellement dissemblable, mais seulement en s'attardant sur les pathologies sociales qui en altèrent les allures de vie. Substituer le damné au *Dasein* revient à faire d'une qualité possible de la réalité humaine, d'une de ses potentialités actualisées, le tout de son existence et, partant, à en interdire une représentation dynamique. Or dans *Peau noire, masques blancs*,

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 257.

Fanon évoque précisément sa condition de « damné » au moment le plus dynamique de l'ouvrage, où s'exprime clairement le caractère transitoire de la situation présente : c'est-à-dire celui de son envoutement par l'idéologie de la négritude⁴⁰⁸. Il convient donc de ne pas omettre la dimension intrinsèquement provisoire et contingente de la damnation et de se garder de la cristalliser en condition de possibilité de l'expérience noire. Le colonisé, s'il est *en enfer*, n'est pas pour autant *de l'enfer*. Toute damnation implique un conditionnement, une fermeture de l'existence qui ne saurait en constituer l'essence. Si l'expérience vécue du colonisé dessine une existence dégradée, c'est qu'elle comporte en elle la potentialité d'une autre vie, qu'elle la requiert. Or, la colonialité de l'être n'est compréhensible qu'à partir de cette dégradation, situation à la fois organisée et contingente. On lira ici une enquête sur cette déchéance existentielle, comprise à partir de la réécriture fanonienne du concept hégélien de conscience malheureuse. Les observations cliniques du jeune Fanon, traitant des « maladies imaginaires » des immigrés algériens, l'étayeront tout d'abord. Puis, la pensée de l'histoire de Heidegger mettra sur la voie d'une redéfinition de la colonialité de l'être comme principe époqual, c'est-à-dire comme singulier rapport à l'être de l'existence et de la pensée des colonisés. Ce rapport se révélera hégémonique autant que pathologique.

L'histoire de la psychiatrie coloniale est celle, on l'a vu, de l'assimilation des Africains à des êtres fondamentalement, naturellement, constitutionnellement, pathologiques. Fanon, lisant Carothers et les psychiatres de l'École d'Alger, a conclu que cette discipline s'était attachée à décrire ces hommes comme affligés d'un manque de moi. La lacune fondamentale des Africains, qui se manifesterait de diverses façons selon les ethnies⁴⁰⁹, procéderait de l'absence d'un moi véritable, cartésien, c'est-à-dire d'une distinction nette entre la conscience et l'inconscient. La topique indigène est une topique marécageuse où les termes ne sont pas à leur place. La fondamentale débilité comme le déchaînement de violence irraisonnée dont les Africains seraient capables sont autant d'arguments qui visent à démontrer leur impuissance comme êtres négatifs. Ils seraient inaptes à convoquer, consciemment, le pouvoir de la négativité qui est aux fondements de toute société humaine. Le Bantou hystérique, le mélancolique sans moi, ne sont pas des configureurs de monde, des transformateurs, des faiseurs de culture. L'Africain est irrémédiablement condamné à se tenir du côté de la nature, à participer de la nature : « Les Algériens, les femmes en "haïk" les palmeraies et les

⁴⁰⁸ « Sans passé nègre, sans avenir nègre, il m'était impossible d'exister ma nègrerie. Pas encore blanc, plus tout à fait noir, j'étais un damné. » *PNMB*, p. 112.

⁴⁰⁹ Carothers livre en effet une description des caractéristiques de différentes ethnies africaines qu'il accompagne, en des termes qui se veulent darwiniens, d'hasardeuses spéculations quand aux chances de survie de chacune. CAROTHERS J. C., *The African Mind in health and disease*, op. cit., pp. 15-17.

chameaux forment le panorama, la toile de fond *naturelle* de la présence humaine française. »⁴¹⁰ Or, cette nature doit être précisément entendue au sens, souligné par Slavoj Žižek, que lui donnait Hegel :

Le débordement incessant, la transgression des formes naturelles par rapport à l'ordre rationnel, la production incessante de bâtards, les croisements entre les diverses espèces, tout cela n'exprime pas le pouvoir créatif de la nature, mais justement son *impuissance* foncière, son incapacité à parvenir au niveau du concept.⁴¹¹

L'assimilation des indigènes du continent noir à cette conception erratique, bâtarde et impure de la nature sera effectuée par Hegel lui-même à l'occasion de cours que de nombreux intellectuels africains se sont attachés à démystifier. Achille Mbembe, sur les pas d'un Marcien Towa, souligne que les leçons sur la philosophie de l'histoire ont fait de l'Afrique un monde obscur, souterrain, fait de pulsions, de sensibilité. Hegel convoque une pléthore d'images, d'anecdotes soustraites à leurs temporalités propres et resituées sur l'axe d'une dramaturgie appauvrie⁴¹². Si le moi et le ça des africains se confondent, c'est que l'Afrique elle-même est l'inconscient du monde, et l'Europe sa conscience.

Dans un passage des *Damnés*, Fanon rapporte ces paroles entendues, qu'il attribue à un sous-préfet : « À ces êtres naturels, disait-il, il faut opposer des cadres stricts et implacables. Il faut domestiquer la nature, non la convaincre. »⁴¹³ Il faut leur opposer, par la force, d'autres règles, une autre discipline. Ainsi le processus civilisateur auquel prétendent participer le droit et l'administration coloniale, dont le sous-préfet est le bras armé, se conçoit-il comme une supposée négation de la nature. Le grand partage, à même les corps, de la nature et de la culture est bien l'ontologie fondamentale du colonialisme. L'indigène apparaît ainsi comme un hybride que produit ce grand partage colonial, tentative de séparer, à l'intérieur même d'un individu, une nature africaine de prétendus ferments de culture métropolitaine. L'Africain se trouve, dans cette mesure, semblable aux hybrides modernes décrits par Bruno Latour, monstres sans existence sociale légitime, relégués dans la zone du non être⁴¹⁴. La médecine, la psychiatrie, l'anthropologie sont les outils de détection et de création de cette hybridité (en tant que ces deux actions n'en forment en fait qu'une seule), puis le droit et l'administration interviennent comme outils de sa négation. Et inversement : la violence coloniale

⁴¹⁰ DT, p. 240, italiques dans l'original.

⁴¹¹ ŽIZEK Slavoj, *Le Plus sublime des hystériques*, op. cit., p. 54, italiques dans l'original.

⁴¹² MBEMBE Achille, *De La Postcolonie*, op. cit., pp. 221-222 ; MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit. ; TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, op. cit.

⁴¹³ DT, p. 292.

⁴¹⁴ LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 63.

désorganisatrice des structures sociales devance la science qui en naturalise les effets. L'interdépendance est totale entre ces deux pivots ; chacun est à la fois cause et conséquence de l'aliénation fondamentale du colonisé, de son tiraillement en deux sens opposés.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon a eu les mots justes pour qualifier cette contradiction fondamentale imposée aux vies indigènes : il a parlé d'*écartèlement*. « Le Martiniquais est un crucifié. Le milieu qui l'a fait (mais qu'il n'a pas fait) l'a épouvantablement écartelé ; et ce milieu de culture, il l'entretient de son sang et de ses humeurs. Or le sang du nègre est un engrais estimé des connaisseurs.⁴¹⁵ » On retrouve ce concept dans la conclusion des *Damnés de la terre* où l'auteur évoque « l'écartèlement pathologique »⁴¹⁶ du colonisé. La conscience du Nègre est étirée entre ce sang, cette race dont on exige qu'il assume la charge, et le monde de la culture que pourtant ce sang versé par le travail et fantasmé par les savants contribue puissamment à façonner. Le Nègre est de ce monde, il y participe nécessairement, fut-ce sous la contrainte. Mais cette participation implique en même temps la négation de sa légitimité d'être-au-monde. Comme l'a montré Lewis Gordon, il passe sous la catégorie de l'altérité, toujours liée à celle de l'autre être humain : rencontrer le regard du colonisé, ce n'est pas croiser celui d'un autrui⁴¹⁷. L'hybridité du Nègre, c'est l'écartèlement de son corps et de sa conscience, cette impossibilité d'habiter le monde, cette scission de l'être qui lui est infligée à la faveur d'un conflit dont il est le champ de bataille. Or cette scission avait déjà trouvé une expression, chez Hegel, dans la « conscience malheureuse ». La philosophe américaine Susan Buck-Morss invite en effet à lire les passages de la *Phénoménologie de l'esprit* consacrés au scepticisme, au stoïcisme et à la conscience malheureuse comme « l'expression des différentes modalités de penser l'existence réelle de l'esclavage »⁴¹⁸. Les développements de Fanon sur l'écartèlement de la conscience noire ou la scission de l'existence du colonisé entre nature et culture sont lisibles comme des anticipations conjoncturelles de cette réinterprétation de Hegel⁴¹⁹. C'est un autre usage du philosophe allemand que Fanon a rendu possible, qui s'attarde moins sur ses errements racistes que sur les possibles transformations émancipatrices de ses théories.

⁴¹⁵ *PNMB*, p. 175.

⁴¹⁶ *DT*, p. 304.

⁴¹⁷ GORDON Lewis R., *Existential Africana*, op. cit., p. 61. Ces remarques recourent celles qui furent précédemment esquissées autour de la notion d'autoréférentialité du pouvoir colonial.

⁴¹⁸ BUCK-MORSS Susan, *Hegel et Haïti*, op. cit., p. 66.

⁴¹⁹ C'est d'autant plus plausible que cette possibilité avait déjà été ouverte par le jeune Marx, dont on sait que Fanon fut un lecteur attentif : « La "conscience malheureuse", la "conscience honnête", le combat de "la conscience noble et de la conscience servile", etc., etc., chacun de ces passages contient les éléments – mais encore sous une forme aliénée – d'une critique de sphères entières telles que la religion, l'État, la vie civile, etc. » MARX Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 162, italiques dans l'original.

La première de ces transformations prend la forme d'une inversion, mais d'une inversion qui modifie considérablement les termes inversés. Chez Fanon, le moment de la conscience malheureuse précède en effet celui de la lutte à mort, qui sera examiné plus loin ; il anticipe ce séjour auprès du négatif qui révélera le moi à lui-même, quand la *Phénoménologie* le tenait pour une simple répétition. Chez Fanon, c'est par la conscience malheureuse que commence la descente de l'esclave aux « véritables enfers ». Hegel la traite comme le monologue contrasté d'une conscience de soi intérieurement divisée contre elle-même, bien que certains passages semblent anticiper le déplacement fanonien : « la conscience malheureuse ne *se trouve elle-même* que comme *désirant* et *travaillant* ; il ne lui est pas encore apparu que pour se trouver ainsi il faut qu'elle s'appuie sur la certitude intérieure de soi-même »⁴²⁰. Cet échec cause la division de la conscience. S'y confrontent l'en-soi, c'est-à-dire la nature ou le monde matériel, et l'être pour soi, c'est-à-dire la culture ou le spirituel. Hegel constate et interroge cette séparation comme l'échec d'une saisie conceptuelle, c'est-à-dire d'une réalisation de l'unité des deux pôles. Fanon propose une réécriture historiquement située de cette conscience malheureuse : il cherche à formuler les causes du malheur existentiel du colonisé. C'est ainsi qu'aux catégories métaphysiques se substituent les forces mises en œuvre par les empires. Les développements précédents s'étaient attardés sur deux grandes catégories : le droit et la science.

L'être social de l'indigène est rabattu sur sa nature dangereuse, erratique (c'est là la tâche de la science de la race, de la médecine, de la psychiatrie) ; et son commerce avec la nature, son travail productif, est ramené à son existence sociale (c'est la fonction du travail forcé qui vise à la réformer socialement en la soumettant au droit d'exception). Ainsi le colonialisme a-t-il proposé, imposé, réalisé par la force une éthique impossible, fondée sur l'obligation pour la conscience colonisée, selon les termes hégéliens, de « procéder à sa libération de l'inessentiel, c'est-à-dire d'elle-même »⁴²¹. En effet, du colonisé tenu pour pure nature, on exige une purification de soi dans le rapport même à la nature. Le travail quotidien, en colonie, est la confrontation avec l'aliénation, la réification, l'abjection de la vie naturelle animalisée. Face à elle, les ors de la civilisation blanche se donnent pour les immuables idéaux par lesquels l'humanité vient à l'être. Ainsi le Nègre est-il invité à se retourner contre son propre corps (par la lactification) et contre son propre esprit.

Elle trouve dans la curiosité juridique que fut la « citoyenneté française à titre personnel » de l'Algérie coloniale un exemple probant. L'ordonnance du 7 mars 1944 qui mit

⁴²⁰ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p.185.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 177.

ce statut en vigueur marqua l'apparition d'une citoyenneté non transmissible. « L'octroi de la citoyenneté à certaines catégories d'indigènes visées explicitement et exclusivement signifie rigoureusement la négation de la transmission de cette même qualité à leurs enfants. »⁴²² Cette condition apparaît comme un reflet renversé de la nationalité, qui avait soudé à l'être biologique l'appartenance politique. Ici, l'appartenance raciale appelle au contraire une nécessaire scission entre les fonctions sociales et intellectuelles du citoyen d'une part, et d'autre part celles, notamment reproductives, du vivant humain. La république invoque ainsi une façon de conception sécularisée de la *dignité* médiévale, où la fonction politique se séparait finalement de son porteur pour se condenser en une personnalité fictive, indépendante de la vie de celui qui l'exerce⁴²³. Le musulman français ainsi promu, conformément à la logique méritocratique, est valorisé comme individu mais tenu quand à son corps et à sa race pour le porteur d'atavismes dangereux qui font de sa descendance une potentielle menace pour la santé de la nation. Péril constitutionnel, inné, que son instruction et son rôle social ne sauraient atténuer.

Un tel exemple légitime un rapprochement de la version coloniale de la conscience malheureuse avec celle qu'élabore Judith Butler. La philosophe états-unienne insiste en effet sur la forclusion du corps qu'impose cet état : l'impossibilité maintenue d'une reconnaissance positive de sa mortalité, qui est une conséquence de l'écartèlement entre l'esprit mis au service de l'administration coloniale de l'Arabe méritant, et son corps-déchet intrinsèquement porteur de dangers raciaux. « Constitué comme un étranger intérieur, le corps est soutenu à travers son désaveu comme ce que la conscience doit continuer à désavouer. »⁴²⁴ Ce désaveu se manifeste notamment par une peur de la mort. Cette interprétation vaut pour Fanon, à condition de souligner, premièrement qu'elle ne concerne alors que le corps habité, sculpté par le schéma historico-racial, et deuxièmement que sa crainte de la mort ne procède pas de la finitude intrinsèque de la réalité humaine, mais de la menace constante de la mise à mort violente. On ne désavoue pas son corps parce qu'il est mortel, mais sa race parce qu'elle expose à la mort ; on ne se tourne pas vers l'immutabilité divine parce qu'elle est éternelle, mais vers la blancheur car elle assure le prolongement et l'adoucissement des conditions de la vie.

⁴²² BARKAT Sidi Mohammed, *Le Corps d'exception*, op. cit., p. 46.

⁴²³ Cf. AGAMBEN Giorgio, *Ce Qui Reste d'Auschwitz* (1998), trad. Pierre Alferi, Paris, Payot & Rivages, 2006, pp. 71-72.

⁴²⁴ BUTLER Judith, « Attachement obstiné, assujettissement corporel. Une relecture de la conscience malheureuse de Hegel », *La Vie psychique du pouvoir* (1997), trad. Brice Matthieussent, Paris, Léo Scheer, 2002, p. 78.

C'est parce que le Nègre se sait nègre qu'il lui faut blanchir ; en d'autres termes, c'est dans sa conscience de l'idée même que son être naturel est changeant et bâtard qu'il cherche à s'abîmer dans l'immutabilité, l'éternité blanche. L'écartèlement est alors inévitable. Les derniers mots du chapitre de *Peau noire, masques blancs* sur l'expérience vécue du Noir expriment admirablement cette condition existentielle : « Irresponsable, à cheval entre le Néant et l'Infini, je me mis à pleurer. »⁴²⁵ Commentant le texte de Hegel, Jean Wahl⁴²⁶ en proposait une pertinente analyse phénoménologique :

Nous voici donc dans cette situation que l'essentiel et l'inessentiel sont tous deux pour la conscience aussi essentiels l'un que l'autre, que la conscience a conscience d'elle-même en tant qu'elle est l'inessentiel, mais qu'elle a conscience que son essence est la destruction de l'inessentiel. [...] La conscience se sépare sans cesse du non-essentiel, c'est-à-dire se sépare d'elle-même ; elle est conscience malheureuse, contradictoire, divisée en soi.⁴²⁷

Le colonisé est bloqué entre l'essence blanche et l'inessentiel noir, puisque ces deux couleurs sont à la fois des races et des métaphores, respectivement, de la culture et de la nature. Mais, *a contrario* de ce qu'elle est chez Hegel, cette conscience malheureuse fanonienne n'est pas un effet de perspective que la raison a vocation à corriger dans son irrésistible ascension vers le concept. Elle ne cache pas une unité plus fondamentale qui demeurerait encore à l'état latent. Elle procède d'une contradiction réelle, effectivement et matériellement produite par un contexte colonial multidimensionnel. Si la conscience malheureuse est, chez Hegel, le résultat d'un échec à concevoir conjointement un universel et un particulier qui s'excluent réciproquement, elle procède pour Fanon de l'insertion structurelle de la réalité humaine dans cette injonction contradictoire qu'est l'« universalité particulière » coloniale et républicaine. L'universel prétendu, c'est celui de la civilisation raciale blanche qui tient l'indigène pour un citoyen en puissance ; mais, dans le même temps, l'idéologie raciste le renvoie constamment à sa particularité et à son infériorité. C'est l'impossibilité de l'humanisation déclarée qui alimente et légitime, en retour, la tentation bureaucratique de radicaliser l'effort de réformation, et donc d'exploitation, des Africains.

⁴²⁵ PNMB, p. 114.

⁴²⁶ Le rapprochement n'est pas arbitraire. Wahl, dont Fanon cite l'*Existence humaine et Transcendance* de 1944 dans *Peau noire, masques blancs*, sera l'un des compagnons de route de la pensée noire en France. Collaborateur de *Présence Africaine*, futur directeur d'études d'Édouard Glissant, Jean Wahl fut en France l'un des plus importants ponts entre les philosophies nègres et européennes. Cf. FONKOUA Romuald, « Jean Wahl et Édouard Glissant : philosophie, raison et poésie », in : CHEVRIER Jacques (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000, pp. 299-300. Voir aussi RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 57.

⁴²⁷ WAHL Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Paris, PUF, 1951, p. 127.

Achille Mbembe s'est attardé sur la lecture par Fanon de cette double logique, qui refuse simultanément au colonisé différence et similarité. Il précise qu'une nouvelle fois c'est la médecine d'empire qui offre, dans l'ambiguïté qu'elle a constamment maintenu entre l'économie du soin et celle de la blessure, un terrain d'étude privilégié⁴²⁸. Le premier article que fit paraître Fanon, « Le syndrome nord africain », prenait en effet à bras le corps la question du rapport des immigrés coloniaux aux institutions médicales métropolitaines, suggérant que ce cas éclairerait les linéaments d'une « théorie de l'inhumanité »⁴²⁹. Le prérequis informulé de ce texte, sa condition de possibilité théorique, consiste en la prise au sérieux par Fanon des idées du jeune Lacan quant à la « psychogénie du symptôme », c'est-à-dire l'origine psychique (liée tout à la fois au développement individuel, à une représentation idéale de soi-même, et aux relations sociales qu'entretient le sujet) de certaines affections organiques⁴³⁰. L'interrogation initiale du texte concerne ce qu'on pourrait qualifier d'« algie des Algériens » : de mystérieuses douleurs sans lésion qui semblent frapper de nombreux immigrés Nord-Africains et défient obstinément la pensée et les routines médicales de ce début des années 1950.

En effet, on peine à déterminer, non seulement les causes, mais la nature même du mal-être que l'indigène apporte à la consultation. Les zones douloureuses de son corps qu'il désigne et destine à l'auscultation sont floues, ne semblant tenir aucun compte des réalités anatomiques. On le palpe, exige de lui des précisions, mais son discours évolue et se transforme au rythme où se succèdent les questions. Le médecin trace mentalement sur ce corps la carte des affections possibles, des organes potentiellement touchés. Cependant, plus la douleur enfle, puis elle paraît insaisissable. L'indigène est comme un corps sans organes morbide, agité de pulsations insoutenables qui circulent en rafales qu'aucun masochisme ne couronnera de gaité. L'intensité, il la doit à son écartèlement. La quête méthodique de la lésion tourne court. Mais pourtant, il souffre. Or, cette souffrance, on ne peut ni ne veut la comprendre : « La douleur du Nord-Africain, à laquelle nous ne trouvons pas de base lésionnelle, est jugée inconsistante. »⁴³¹ Fanon esquisse la description de l'expérience *phénoménologique* (puisqu'elle concerne le vécu du praticien) d'une déception *épistémologique* (puisqu'elle concerne les attendus et les normes de sa science). Ce n'est que par l'humain que le savoir se trouve mis en défaut, et c'est à l'agressivité de l'humain que

⁴²⁸ MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., pp. 158-159.

⁴²⁹ FANON Frantz, « Le syndrome nord africain » (1952), *PRA*, p. 11.

⁴³⁰ LACAN Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, Seuil, 1975, p. 44.

⁴³¹ FANON Frantz, « Le syndrome nord africain », *PRA*, p. 14.

cette expérience de la déception dégage la voie. Le besoin d'explication rencontre ainsi rapidement la race. Le schéma historico-racial du Nord-Africain se déploie alors sous les yeux du médecin comme le recours le plus sûr. Le corps segmenté, organique, l'écorché de l'anatomie artistique, disparaît au profit d'une totalité historique dont les traits fondamentaux reviennent alors en mémoire. La paresse y figurant en bonne place, l'explication se précise. Le Nord-Africain est, constitutionnellement, un simulateur.

Cette solution convoque conjointement l'histoire singulière de l'Arabe et sa nature foncière. Le médecin ne s'adresse à sa qualité d'être historique que pour expliquer sa constitution innée. Il reconnaît qu'*il y a* une pathologie, mais également que cette pathologie est coupable en ce qu'elle consiste à théâtraliser indument une douleur inventée. L'institution médicale ne reconnaît l'affliction du Nord-Africain que pour l'en rendre responsable. Le fardeau de l'homme blanc avait confisqué la responsabilité des colonisés, il est aussi en son pouvoir de la restituer à sa guise, alourdie des fautes les plus irrémissibles. D'autant plus graves qu'elles sont congénitales. Fanon rapporte les passages d'une thèse de médecine dont l'auteur n'hésite pas à communiquer, en lettres capitales, ses recommandations quant à l'attribution de la citoyenneté française aux colonisés⁴³². Une tendance inévitable de la médecine coloniale, déjà soulignée plus haut, la pousse à se penser et se pratiquer en médecine légale, cette discipline dont les prescriptions, comme l'avait vu Foucault, « sont des discours qui ont, à la limite, un pouvoir de vie et de mort »⁴³³. Ce pouvoir, le colonisé qui y est soumis ne manque pas de le ressentir dans sa chair, qui répète et intensifie les souffrances qu'il était venu soulager. Leur source première n'est pas de nature à surprendre :

Eh oui ! Voici le drame : ils n'ont qu'à rester chez eux. Seulement on leur a dit qu'ils étaient français. Et ils l'ont appris à l'école. Dans la rue. Dans les casernes. (Où il y avait des chaussures à leur pied.) Sur les champs de bataille. [...] Maintenant on leur répète sur tous les tons qu'ils sont chez « nous ». Que s'ils ne sont pas contents, ils n'ont qu'à retourner à leur kasbah.⁴³⁴

L'écartèlement, qui est devenu la vérité de leur existence, la recherche du soin le répète et l'amplifie. Fanon, décrivant le corps du Nord-Africain, « ce corps qui n'est plus tout à fait

⁴³² « L'OCTROI DE LA CITOYENNETE FRANÇAISE CONFERANT L'EGALITE DES DROITS SEMBLE AVOIR ETE TROP PRECOCE ET BASE SUR DES RAISONS SENTIMENTALES ET POLITIQUES PLUS QUE SUR LE FAIT DE L'EVOLUTION SOCIALE ET INTELLECTUELLE D'UNE RACE A LA CIVILISATION PARFOIS RAFFINEE, MAIS AU COMPORTEMENT SOCIAL, FAMILIAL ET SANITAIRE ENCORE PRIMITIF. » *Ibid.*, p. 20.

⁴³³ FOUCAULT Michel, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999, p. 7.

⁴³⁴ FANON Frantz, « Le syndrome nord africain », *PRA*, p. 23.

corps ou du moins qui est doublement corps puisque ahuri d'épouvante »⁴³⁵ livre la formule de la conscience malheureuse qui, selon Jean Wahl, « est sans cesse le double et la moitié d'elle-même »⁴³⁶. C'est une totalité scindée qui oscille indéfiniment entre une fausse complétude et une scission inquiète : se vivant comme partie, ce corps souffrant qu'est la conscience malheureuse sent que lui manque la moitié de lui-même ; se vivant comme tout, il se sent écartelé, désassemblé, dédoublé. La conscience malheureuse porte à faux. Prise entre la dissolution et la reconstruction de son être, elle craint la mort au point d'être par elle absorbée. Forcé par le regard institutionnalisé de l'europpéen à se considérer comme surnuméraire, saisi par l'injonction à l'inexistence, le Nord-Africain est enveloppé dans le projet de sa propre disparition. Il se sait suspendu à un discours qui décide de la vie et de la mort. La terre de France, il l'arpente en mort-vivant. Il est semblable à la « victime sacrificielle » dont parle Jean-Christophe Goddard : « isolée et absolument dés-unie » devant « une mort qui est mort parmi les vivants, vie parmi les morts »⁴³⁷. Or c'est à partir de cette expérience que fait l'indigène de « l'histoire de sa mort. Une mort quotidienne »⁴³⁸ que se laisse penser l'ontologie coloniale puisque c'est cet effet de zombification qui, existentiellement, la caractérise en propre.

Comme l'a justement souligné Nelson Maldonado-Torres, c'est à partir de la pensée de Heidegger que peut être conceptualisé quelque chose comme une « colonialité de l'être »⁴³⁹. Mais, c'est au-delà de *Sein und Zeit* que l'on trouvera les plus fécondes problématisations des successions époquales, à partir desquelles seront pensables les répercussions ontologiques de l'événement colonial. Ce n'est en effet qu'après la *Kehre*, le tournant de sa pensée, que Heidegger s'engage dans ce que le philosophe Reiner Schürmann appelle une « généalogie des principes époquaux ». À suivre cette lecture, toutes les époques peuvent, rétrospectivement, être rapportées à un tel principe qui anime la vie d'une communauté dans son ensemble. « À la fin d'une époque, son principe dépérit. Le principe d'une époque est ce qui lui donne cohésion, une cohérence qui pour un temps va sans dire et sans question. »⁴⁴⁰ Son influence touche à la fois à la connaissance (*principium*) et à l'action, c'est-à-dire à la politique (*princeps*). En d'autres termes : à la science et au droit. « Principe » est donc le nom du rapport historique que la pensée, c'est-à-dire l'existence, entretient avec l'être.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁴³⁶ WAHL Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, op. cit., p. 122.

⁴³⁷ GODDARD Jean-Christophe, *Violence et Subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008, pp. 26-27.

⁴³⁸ FANON Frantz, « Le syndrome nord africain », *PRA*, p. 22.

⁴³⁹ MALDONADO-TORRES Nelson, « On the coloniality of Being », art. cit., p. 251.

⁴⁴⁰ SCHÜRMANN Reiner, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir* (1982), Paris – Bienne, Diaphanes, 2013, p. 39.

Dans « De l'essence de la vérité », Heidegger interroge la représentation moderne du vrai comme concordance, comme accord d'un énoncé avec une chose qui, pourtant, sont tout à fait dissemblables. Cette conception scientifique de la vérité comme adéquation est ce qui transforme en objet la chose ordinaire, la situant sous un regard qui la tient à distance et la stabilise en une somme de propriétés vérifiables. Ce rapport à une objectivité produit un « champ de relation » qui « se réalise originellement et à chaque fois comme la mise en branle d'un comportement »⁴⁴¹, d'un rapport singulier à l'être et au monde. La production par le regard scientifique d'une *réalité*, c'est-à-dire d'un objet ainsi que du faisceau d'énoncés qui, seuls, peuvent prétendre s'accorder à lui en vérité, n'a donc pas prioritairement rapport à la connaissance, mais à l'être-au-monde. La philosophie de l'histoire de Heidegger enseigne qu'à chaque moment correspond un certain rapport à l'être et à ce qui doit être tenu pour *le plus réel* : l'histoire est un rapport entre la réalité humaine et ce qu'il nomme le dévoilement de l'étant en sa totalité, c'est-à-dire un principe, une façon de se comporter face au monde pris dans son ensemble. Si Heidegger s'attarda peu sur les questions géopolitiques, cette théorie rend possible une compréhension de la « colonialité de l'être » comme ce moment continué où la race constitue la façon privilégiée qu'a l'étant en totalité de s'ouvrir à la réalité humaine européenne, guidant ses comportements, sa façon de nouer des rapports. Schürmann va explicitement dans ce sens : la colonisation des Amériques constitua pour ses habitants un changement absolu et violent de principe ; disparition sans reste d'un mode de vie, d'un rapport à l'être⁴⁴². Le principe colonial a pour caractéristique d'être fondé sur l'exclusion de ceux pour qui il ne va pas de soi. Son hégémonie est constitutivement à la fois partielle (objectivement) et totale (subjectivement, pour les européens), et vise à la perpétuation de ce clivage qui en fait, lui aussi, à la fois le double et la moitié de lui-même. Dans le cadre du second colonialisme moderne, celui des impérialismes, ce sont les regards scientifiques et politico-juridiques, dans leurs contradictions simultanées, qui ont constitué l'objectivité de cet exclus, l'indigène, comme *race* et, par voie de conséquence, sa réalité humaine comme *écartèlement*. La vérité existentielle du principe colonial et sa vérité mondiale s'y avèrent conjointement.

« Tout comportement ouvert se déploie (*schwingt*) en laissant-être l'étant et tout en prenant attitude vis-à-vis de tel étant particulier. »⁴⁴³ La quasi-totalité de la réalité s'évanouit dans l'étourderie de la vie quotidienne, mais il y a toujours une réalité plus prégnante et plus

⁴⁴¹ HEIDEGGER Martin, « De l'essence de la vérité », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 170.

⁴⁴² « Comment les choses furent présentes avant l'arrivée des conquistadores, voilà qui nous échappe à jamais. » SCHÜRMANN Reiner, *Le Principe d'anarchie*, op. cit., p. 44.

⁴⁴³ HEIDEGGER Martin, « De l'essence de la vérité », art. cit., p. 180.

saillante à laquelle le comportement doit sa manière d'être au monde. En contexte colonial, il n'est pas de réalité plus fondamentale, pas d'objectivité qui ne sollicite plus les comportements, que la différence raciale. Les Blancs sont ceux qui vivent harmonieusement la séparation de la nature et de la culture ; les non-Blancs sont ceux qui l'éprouvent dans l'hostilité et la contradiction – telle est la formule de cette différence. Quand les autres objets apparaissent sur fond de concordance, ces objets que sont les indigènes sont fondamentalement discordants. Car ces derniers sont inaptes à la transformation de la nature qu'est le travail libre ; car leurs aïeux ne furent les dépositaires d'aucune culture ; car leurs constitutions sont naturellement pathologiques ; car leurs loyaux services n'effacent pas les stigmates de leur race, etc. Il y a colonialité de l'être lorsque la compréhension moderne de l'être comme économie contrastée de la nature et de la culture se double d'une obnubilation par la concordance et la discordance, qui sert de fondement à la classification des modes d'exister de différents groupes humains. Le malheur de la conscience indigène est l'expression vécue de cette colonialité de l'être, la réponse existentielle de la réalité humaine qui subit les comportements racistes engendrés par ce rapport à l'être.

Le dédoublement de la conscience est un thème central de la philosophie d'un autre penseur noir d'envergure : l'états-unien W.E.B Du Bois. Si ses commentateurs se sont attachés à exposer son projet de correction de la philosophie de l'histoire de Hegel, qui entendait faire asseoir le Nègre aux côtés des autres peuples bâtisseurs de civilisations⁴⁴⁴, il est surprenant qu'ait parfois été mésestimée l'importance de l'origine hégélienne du concept de « double conscience » lui-même, qui fut toujours un point d'entrée central à ses réflexions sur la race⁴⁴⁵. Or, tout comme Fanon, Du Bois pense la condition noire à partir de cette contradiction vécue qu'est la conscience malheureuse. Sa méditation semble, apparemment, moins tournée vers l'ontologie que celle de Fanon. En effet, il prend en exemple le cas de l'érudit nègre qui veut mettre au service des siens un savoir qu'ils ne comprennent pas, ou de l'artiste qui désire émouvoir le monde blanc en leur faisant voir ou entendre des beautés noires qu'ils méprisent. Cette incommunicabilité des ordres se répercute en un clivage de la

⁴⁴⁴ GILROY Paul, *L'Atlantique noir*, op. cit., p. 193.

⁴⁴⁵ C'est cette expression que privilégie la traduction de la *Phénoménologie* de Jean-Pierre Lefebvre : « Ses actes et ses paroles sont toujours en contradiction, et elle a elle-même la double conscience contradictoire tout aussi bien de l'immutabilité et de l'identité que de la totale contingence et non-identité avec soi. » HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012, p. 212. Hyppolite recourt pour sa part à l'expression « conscience double et contradictoire ». HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, op. cit., p. 175. Sur l'appropriation de la double conscience hégélienne par Du Bois, voir : ZAMIR Shamoon, *Dark Voices. W.E.B. Du Bois and American thought. 1888-1903*, Chicago – Londres, Chicago University Press, 1995, pp. 143-145 et ALLEN Ernest Jr., « On the reading of riddles. Rethinking Du Boisian "double consciousness" », in : GORDON Lewis R. (dir.), *Existence in black. An anthology of black existential philosophy*, Londres – New-York, Routledge, 1996, p. 52.

conscience de quiconque vit entre ces deux ordres. Le schéma du double qui est également moitié se retrouve ici : se dédoublant, la double conscience se situe à la fois dans deux espaces raciaux distincts ; mais elle n'est que la moitié d'elle-même car, écartelée entre les deux, elle n'est légitime dans aucun. « C'est une sensation bizarre, cette conscience dédouble, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. »⁴⁴⁶ Comme chez Fanon, la double conscience est pour Du Bois le retournement mortifère du Nègre contre lui-même, suscité par un environnement pathogène.

La colonialité de l'être est un concept par lequel apparaît le caractère multi-segmentaire de la domination coloniale, ainsi qu'elle se manifeste dans l'existence des indigènes sous la forme d'un dédoublement de leur conscience et d'un écartèlement de leur vécu. Ce malheur de la conscience est le fait d'un effort quotidien et complexe, mis en œuvre par diverses institutions du colonialisme et qui converge vers un unique but : la perpétuation de la ligne de partage des races. Assimiler la réalité humaine à la damnation revenait à dire que c'est dans la colonisation que se tient la vérité du non-Blanc. Écrire cela équivalait à reconduire « un effondrement de la division entre les valeurs et le monde matériel »⁴⁴⁷ que dénonçait déjà Du Bois en évoquant la définition des Noirs comme un peuple-problème. De même que les enfants d'esclaves ne *sont* pas des problèmes mais les rencontrent, les colonisés ne *sont* pas des damnés mais subissent les conditions d'une damnation. Ce n'est pas cette damnation substantielle qu'évoque le titre de l'ouvrage de Fanon. L'expression « les damnés de la terre » provient du premier vers de l'hymne socialiste *L'Internationale*, écrit par Eugène Pottier, où elle est une périphrase pour les prolétaires de tous pays. Elle fait également référence, comme le souligne opportunément Matthieu Renault, à un poème de l'écrivain communiste haïtien Jacques Roumain intitulé « sales Nègres »⁴⁴⁸. Dans le contexte anticolonialiste où la déplacent Roumain et Fanon, la formule se lit simultanément en deux sens apparemment opposés, qu'induit l'indécidabilité du mot « terre » qui désigne à la fois la planète et le territoire ; l'illimité et le borné. Fanon désigne ainsi l'ensemble de ses destinataires tout en qualifiant leur condition singulièrement commune. Il s'adresse à l'ensemble des opprimés, localement victimes du colonialisme à travers le monde. Et ce qu'ils ont en partage, c'est la dépossession de leurs territoires, c'est d'avoir subi la violence de la prise de terres. Si Fanon s'adresse aux damnés *de la terre*, c'est qu'il voit la damnation comme le produit de circonstances

⁴⁴⁶ DU BOIS W. E. B., *Les Âmes du peuple noir* (1903), trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007, p. 11.

⁴⁴⁷ GORDON Lewis R., *Existentia Africana*, op. cit., p. 69.

⁴⁴⁸ RENAULT Matthieu, « Damnation. Des usages de la religion chez Frantz Fanon », in : *Théorèmes*, n° 4, 2013 (theoremes.revues.org).

spécifiques et brutales qui ne sauraient résumer à elles seules la complexité de la réalité humaine. Il saisit universellement les singularités en les désignant par ce rapport à la terre qu'elles furent forcées d'avoir en commun.

Pour résumer (en partant, cette fois, du plus général, pour remonter aux singularités empirique qui le fondent) : le « principe » colonial réside en une identification de l'existence européenne au tout du monde. Comme le soutint toute l'histoire du droit des gens dégagée par Carl Schmitt, la seule légitimité intellectuelle et juridique est suspendue à l'appartenance à l'espace territorial et cognitif européen. Les sciences de la nature approfondiront et radicaliseront ce réquisit en le fondant sur la constitution physique des êtres. Cette opération d'unification radicale de l'étant ne peut donc se faire qu'au prix de l'exclusion de certains humains qui ne sauraient se reconnaître dans ce principe. Pour être total, le principe colonial doit s'amputer d'une part de lui-même : c'est sa complétude même qui dépend de cette auto-division permanente. Ainsi, ceux que le stigmatisme racial place aux marges de l'ontologie se trouvent-ils dans la situation d'un périlleux clignotement. Au regard du principe, ils sont certes inexistantes (comme sujets de droit ou de l'éthique, comme « autrui »), mais ils en sont simultanément, et sous le même rapport, la réalité la plus tangible puisque c'est sur leur domination, donc leur existence, que repose le principe époqual entier. Le maintien de cette situation exige donc une industrie considérable ; le principe colonial, dans sa contradiction même, doit se déployer dans tous les domaines de la vie. Pour les colonisés, il se manifeste de la sorte : tout les incite à rejoindre le tout de la culture principielle européenne, mais la particularité de leur nature, perçue comme amoindrie, doit le leur interdire durablement. Or, si l'on peut s'émanciper de « sa » nature, c'est-à-dire de la naturalité illusoire attribuée à tel comportement contingent, on ne saurait s'émanciper de « la » nature comme telle, c'est-à-dire de la condition même (et libre de propriétés) d'être singulier. Est illusoire l'idée qu'il y aurait des obstacles à l'europanisation des indigènes et qu'il n'y aurait qu'à les lever pour que la contradiction se résolve et qu'ils puissent baigner éternellement dans la béatitude blanche. L'europanisation est son propre obstacle ; le principe colonial active et cultive sa propre impossibilité. Écartelé entre une culture faussement absolue d'une part, et une nature fictivement rivée à l'abjection de l'autre, le colonisé se trouve en proie au malheur de la conscience, à son dédoublement douloureux. Comme le principe auquel il doit son être clivé, il est à la fois le double et la moitié de lui-même. Il est tous les barrages, toutes les lois, les recherches médicales, les désirs sexuels réprimés ou déchaînés, il est l'anthropologie culturelle, l'anthropologie sociale et l'anthropologie physique, la géographie du Sud, l'école gratuite obligatoire : il est la fontaine d'où jaillit l'être européen, la pierre angulaire, la réalité

la plus tangible d'un principe historial. Mais, en même temps, il est le Nègre, le bicot, l'esclave, Caliban, le terroriste : celui qui rôde en-deçà des regards. La « zone du non-être » où croupissent les colonisés est en excès sur l'être car s'y conglomèrent les sciences et les droits, mais aussi car d'elle est dérivé le principe colonial entier. Ce paradoxe est le théorème de la colonialité de l'être.

Dans la pensée nègre, cette condition de l'écartèlement, de la souffrance existentielle intense, fut fréquemment décrite comme participant d'une réalité souterraine, infernale. La colonialité de l'être conduirait la réalité humaine comme à vivre dans la mort. L'examen du grand partage colonial aura été vain s'il ne met pas en évidence ses conséquences dernières : l'exclusion des indigènes de l'ordre de la totalité se manifeste ultimement comme une exclusion du monde des vivants. Mais, là encore, une exclusion partielle, sorte de demi-vie, ou de vie et-demi, qui reste à examiner. Ce geste ouvre la voie à une organisation de pouvoir déjà identifiée par Achille Mbembe comme celle d'une « nécropolitique ».

III – Vivre dans la mort

Jean Améry, dans *Par-delà le Crime et le Châtiment*, insistait sur la différence essentielle qui sépare le rapport à la mort du soldat envoyé au front de celui du détenu des camps de concentration nazis. L'organisation existentielle de celui-là est toute tournée vers la survie, qui est sa raison d'être, une ouverture vers l'héroïsme. Celui-ci, par contre, a pour ultime devoir la mort⁴⁴⁹. Les investigations précédentes invitent à formuler l'hypothèse que la colonie propose un troisième paradigme, outre ceux du champ de bataille et du camp, pas plus marqué par le devoir d'échapper à la mort que par une organisation téléologique de l'extermination, mais plutôt par une constante indifférenciation entre mort et vie. L'indigène est un être dont l'appartenance au monde des vivants est dénuée d'importance, dont l'intégrité existentielle ne représente aucun enjeu réel.

Plus tôt, il avait fallu montrer les critiques de la biopolitique dans leurs limites ; l'une des plus saillantes est celle-là même qui sépare la mort de la vie. Agamben et Foucault la mettent insuffisamment en question. Or, c'est à ce questionnement, aussi radical que risqué, que s'attachera le présent chapitre. On avait vu que la conception foucauldienne de la race impliquait une téléologie génocidaire dont la conséquence dernière était d'exclure du champ du racisme tous les exercices du pouvoir ou de la violence qui ne visent pas explicitement à l'*extermination* d'un groupe humain. Cette conclusion, qui est celle de sa succincte réflexion sur la race, participe de sa conception générale de la biopolitique. Ainsi Foucault peut-il consacrer une étrange page du cours « *Il faut défendre la société* », évidemment marquée par le contexte de la guerre froide, à l'éclaircissement de « paradoxes » du biopouvoir, nés de l'émergence de menaces globales qui pèsent sur la vie : menace d'apocalypse nucléaire ou menace bactériologique. On risquerait, selon Foucault, de voir le règne d'un pouvoir qui « s'exerce de telle façon qu'il est capable de supprimer la vie. Et de se supprimer par conséquent comme pouvoir d'assurer la vie »⁴⁵⁰. D'ordinaire, le philosophe français n'opère qu'avec les mots des archives dans lesquelles il s'active, respectant la ligne rigoureuse d'une neutralité axiologique interdisant toute mobilisation des essences, mais qui examine plutôt les concepts. Or on assiste ici à une brève recharge ontologique du concept de vie. Ce moment singulier du texte foucauldien voit un retrait de son pragmatisme coutumier, et dévoile une définition positive de la vie *via* la menace même de son anéantissement. Ce qui fait

⁴⁴⁹ AMERY Jean, *Par-delà le Crime et le Châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable* (1966), trad. Françoise Wuilmar, Arles, Actes Sud, 1995, p. 49.

⁴⁵⁰ FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 226.

l'importance de cet hapax théorique, c'est la brèche qu'il ouvre, qu'élargira et dans laquelle s'engouffrera une cohorte de théories critiques de la biopolitique.

Ainsi le philosophe italien Roberto Esposito qui, s'appuyant sur ce même passage de Foucault, soutient que « le double processus croisé de politisation de la vie et de biologisation de la politique [...] en vient même à inverser ce vecteur biopolitique en son contraire thanatopolitique – à lier la bataille pour la vie à une pratique mortifère »⁴⁵¹. C'est ici que l'ambition foucaldienne d'une analyse des pratiques du biopouvoir vole en éclats ; et ce fut lui qui, au moment même où il en formulait le vœu, lui porta le premier coup. Avec l'idée de thanatopolitique, toute manifestation de pouvoir est d'emblée l'objet de valorisations nettes : la préservation de « la Vie » devient le principal objectif, puisqu'on la voit partout menacée d'extinction. Agamben n'est pas en reste : « Dans tout État moderne, il existe un point qui marque le moment où la décision sur la vie se transforme en une décision de mort, et où la biopolitique peut ainsi se renverser en thanatopolitique. »⁴⁵² *A contrario*, les expériences de l'esclavage et du colonialisme enseignent que la mort n'est pas l'ultime, la plus terrible des menaces ; elle est, au pire, un engrenage parmi d'autres des machines de la violence et du pouvoir et, au mieux, un véhicule pour fuir l'horreur de la plantation ou du travail forcé. Jamais, en tous cas, elle ne saurait être tenue pour une limite.

La thèse largement partagée selon laquelle le biopouvoir devient « dangereux » au moment où il se renverse en thanatopolitique reconduit un type de pensée que Foucault lui-même tenta, le plus souvent, de combattre : elle tient pour acquis que la politique serait la recherche d'un souverain bien clairement prédéfini – en l'espèce : la vie. Le danger de la biopolitique consisterait alors en son mystérieux renversement en son contraire. On définit ainsi la préservation de la vie comme l'objet même de ce souverain bien qui s'opposerait toujours aux violences mortifères de la thanatopolitique, mais demeurerait dans leur voisinage comme une instance aussi terrible que mystérieuse. La lexicalisation optimiste du terme « vie », à laquelle aboutit sa mise en miroir avec la menace du meurtre thanatopolitique systématisé, bride un questionnement plus nécessaire et approfondi concernant les modes de vie, les engagements dans l'existence. Finalement, la réflexion sur la biopolitique se soutient d'une vision rassurante de l'exclusivité réciproque de la vie et de la mort, où le pouvoir se contente de faire vivre et de tuer et où les résistances visent à vivre autrement, en évitant de se faire tuer. Si cette hypothèse ouvre de multiples possibilités, elle ne couvre pas la totalité du

⁴⁵¹ ESPOSITO Roberto, *Communauté, immunité, biopolitique* (2008), trad. Bernard Chamayou, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010, pp. 156-157.

⁴⁵² AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer, op. cit.*, p. 132.

pensable quant aux rapports entre mort et vie, notamment, lorsqu'on s'éloigne des frontières de l'Europe moderne. On verra, reconstituant le rapporte entre Frantz Fanon et Jean Améry, que la liaison de moments hétérogènes n'est pas impossible, mais qu'elle exige un effort de décentrement et ne saurait se satisfaire d'un rabattement autoritaire de certains phénomènes sur les autres.

L'ancienne Grèce connaissait deux concepts de mort : *thanatos* et *nécros*. Le premier, comme l'enseigne la philosophie épicurienne, désigne ce qui n'est pas : le néant de l'absence de sensation en quoi consiste l'interruption absolue de la vie. Le second désigne un entre-deux : l'interstice entre mort et vie qui abrite les enterrés vivants, les gladiateurs, les condamnés à mort ou les héros tragiques. Contrairement à *thanatos*, *nécros* existe. Du fait de sa position intermédiaire, il n'est pas du côté du non-être : « Il y a une puissance des morts (nécroi) eux-mêmes. »⁴⁵³ C'est aussi pour cette raison que la zone du non-être est en excès sur l'être : ceux qu'elle abrite ne sont pas des inexistants, des morts marqués par le *thanatos*. Ils sont des vivants aux prises avec une industrie complexe de la négation qui, bien qu'elle les laisse ontologiquement du côté de la vie, altère profondément cette vie.

Avec le concept de nécropolitique, Achille Mbembe indique donc une voie pour mettre à mal les partitions binaires qui gouvernent toutes les méditations sur la biopolitique et dont le concept de thanatopolitique n'est que le négatif⁴⁵⁴. *Thanatos* sera le nom de la mort comme limite, de la mort docile qui s'autorise encore à s'affirmer comme l'impensable, l'autre radical de la vie. *Nécros*, au contraire, désignera le cadavre récalcitrant, dont la mort n'est jamais vraiment assurée, pas plus que l'appartenance au monde des vivants. Celle-là rassure, celle-ci toujours inquiète, incite à la conjuration. Les morts-vivants sont à la fois une ressource et un danger potentiel pour quiconque entend avoir commerce avec eux. *Nécros* n'est pas quelque chose dont on peut avoir le confort de se garder : la philosophie fanonienne montre au contraire qu'on y est bien souvent confronté, plongé même, et qu'il faut y élaborer des stratégies existentielles spécifiques. On lira ici deux réflexions sur les usages coloniaux de cette nécropolitique. La première concernera la torture, ce procédé par lequel certains doivent endurer la mort dans l'expérience même de la vie. La seconde interrogera les prises en charge par les armées et les administrations coloniales des procédures de deuil des populations, aux fins d'agir sur leurs comportements quotidiens ou d'éreinter leurs techniques de combat. Il existe bien d'autres exemples et les précédents chapitres participaient déjà de la description de

⁴⁵³ FALLOT Jean, *Cette Mort qui n'en est pas une*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 53.

⁴⁵⁴ Cf. AJARI Norman, « De la montée en humanité. Violence et responsabilité chez Achille Mbembe », in : *Revue Ubuntu*, n°1, 2013 (revue-ubuntu.org).

cette nécropolitique, à présent exposée pour elle-même. Les prises d'assaut des femmes, la définition médicale de l'Africain comme un lobotomisé constitutionnel, l'économie du travail forcé, le *nomos* de la race, le schéma historico-racial, la colonialité de l'être étaient déjà des éléments de l'indifférence coloniale à l'intégrité vitale des racisés en quoi consiste la nécropolitique. Mais il fallait encore approfondir et mettre en avant quelques traits saillants, presque systématiquement ignorés par la philosophie sociale occidentale mais éclairés par Frantz Fanon, où se déploie cet « état de passion de vie et non d'action de vie »⁴⁵⁵ caractéristique du *nécros*.

Philosophie de la torture

Le colonialisme impérialiste était voué à se dissiper comme il était apparu : dans le bruit des matraques ou la fureur de la guerre. Mais entre la guerre de conquête et celle de l'indépendance, une prise de conscience est née chez les colons. La dimension politique de leur entreprise apparaît désormais clairement aux militaires, qui leur était auparavant dissimulée⁴⁵⁶. Pour l'armée française, c'est la guerre perdue d'Indochine qui fit office de révélateur⁴⁵⁷. Toutefois, la nouveauté des techniques de combat fut généralement confondue avec celle, illusoire, de la nature profonde du rôle des soldats. Le constat d'une dimension policière et politique des forces militaires en colonie aurait pu être fait, *a minima*, au début du XIX^e siècle.

La défaite française de mai 1954 à Diên Biên Phû suscitera chez les militaires français une réflexion qui, dans un contexte de guerre froide, liera le nationalisme anticolonial à l'ennemi communiste. Désormais, la centralité de la dimension politique des oppositions armées leur apparaît nettement. Le problème de l'idéologie, plus particulièrement, semble décisif. Si son contenu importe peu aux coloniaux, ils la tiennent pour un puissant ferment de sensibilisation des populations à la cause révolutionnaire. Ce rôle des masses est désormais identifié comme central : « l'attrition de l'ennemi est un effet secondaire du combat de

⁴⁵⁵ FALLOT Jean, *Cette Mort qui n'en est pas une*, op. cit., p. 15.

⁴⁵⁶ Carl Schmitt faisait ce constat dans sa *Théorie du Partisan* : « Le partisan combat en s'alignant sur une politique et c'est précisément le caractère politique de son action qui remet en évidence le sens originel du terme de partisan. Ce terme, en effet, vient de parti et implique le rattachement à un parti ou à un groupe combattant, belligérant ou politiquement actif de quelque manière que ce soit. Ces liens avec un parti se font particulièrement solides aux époques révolutionnaires. » Cette situation implique, dialectiquement, la prise en compte par les contre-révolutionnaires de leur propre position comme position politique. SCHMITT Carl, *La Notion de politique suivi de Théorie du Partisan*, op. cit., p. 218.

⁴⁵⁷ ROBIN Marie-Monique, *Escadrons de la mort, l'école française* (2004), Paris, La Découverte, 2008, pp. 58-59.

guérilla mais ne représente pas son but essentiel »⁴⁵⁸, qui est le ralliement de la population. Le lieutenant-colonel David Galula, stratège contre-révolutionnaire qui servit en Algérie, voit bien que l'objectif des nationalistes est moins d'éreinter les armées d'occupation que de leur rendre le territoire disputé proprement ingouvernable par la conversion à leur cause de l'ensemble du peuple. Ce nouveau rôle de l'idéologie suscite toute une métaphore de la maladie dans laquelle la guérilla devient un cancer, la population un organe gangréné et l'armée le chirurgien. Cette assimilation de la guerre à la science, que Fanon connaissait bien, permet aux occupants d'écarter toute considération déontologique pour se consacrer à l'étude supposément objective des méthodes efficaces⁴⁵⁹.

L'angoisse que provoque leur propre théorie chez ceux qui l'élaborent procède de leur découverte d'un ennemi intérieur, mais également ubiquitaire. La résolution de ce problème nouveau fut comprise comme impliquant l'abolition de la différence canonique entre civils et militaires, ce qui constitue l'acte de naissance de la « guerre révolutionnaire » ou « subversive »⁴⁶⁰. L'image qui se construit alors est celle de combattants subversifs profondément infiltrés dans la population au point de se confondre avec elle, d'y être « comme un poisson dans l'eau », selon la formule maoïste consacrée. Par rapport à cette représentation, qui ne fut guère contestée pendant la guerre d'Algérie, on rencontre deux attitudes. L'une, prônée par Galula, insiste sur la nécessité de séparer le bon grain de l'ivraie en identifiant au mieux les éléments subversifs. L'autre trouvera sa formulation la plus claire en 1961, de la bouche du préfet Maurice Papon : le fait que de dangereux perturbateurs puissent se fondre dans la population est le signe d'une communauté d'intérêts, et surtout d'une communauté idéologique entre ces individus et la population⁴⁶¹. Mais, dans les deux configurations, c'est la méconnaissance de l'identité de combattants, qui semblent se confondre avec la population, qui crée un « besoin de *rendre visible* cet ennemi »⁴⁶². Pour ce faire, les méthodes privilégiées procèdent du quadrillage du territoire, du renseignement, de l'interrogatoire – c'est-à-dire de la torture. Mais cet échec de la vision qui motive l'emploi de la question, que Fanon nomme la « forme médicale de la “guerre subversive” »⁴⁶³, n'en est qu'une vérité provisoire. Demeure, plus profond que celui du visible, l'ordre réel où la torture est chez elle.

⁴⁵⁸ GALULA David, *Contre-insurrection. Théorie et pratique* (1964), trad. Philippe de Monteton, Paris, Economica, 2008, p. 78.

⁴⁵⁹ RIGOUSTE Mathieu, *L'Ennemi intérieur* (2009), Paris, La Découverte, 2011, pp. 54-55.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 59, italiques dans l'original.

⁴⁶³ *DT*, p. 273.

Tous les ouvrages africains de Fanon traitent, plus ou moins longuement, de la torture. Cependant, il n'est peut-être pas de meilleure façon de mettre en valeur sa contribution à l'étude de ce phénomène que par un détour auprès de l'un de ses plus importants disciples. Un Juif belge d'origine autrichienne, essayiste et ancien résistant durant le second conflit mondial : Jean Améry. La nécessité de rencontrer sa pensée tient à la manière qu'elle eut d'éclairer l'expérience concentrationnaire, une vingtaine d'années après les faits, à la lumière du moment colonial. L'idée proposée par le Césaire du *Discours sur le colonialisme* d'un continuum entre la colonisation et la domination fasciste de l'Europe trouve chez Améry, plus qu'une confirmation, une concrétisation descriptive et une justification théorique aboutie. Or, cet aspect d'importance de son œuvre semble avoir été mésestimé. Il est à déplorer qu'un essai sur Améry comme celui de Catherine Perret, s'il insiste à raison sur ses influences existentialistes et marxistes (sur Sartre et l'École de Francfort notamment⁴⁶⁴) ne dise presque rien de Fanon alors même qu'une référence explicite aux *Damnés de terre* apparaît à un moment décisif de la conclusion de l'ouvrage majeur : *Par-delà le Crime et le Châtiment*. Mais même quand c'est explicitement le rapport entre Fanon et Améry qui se trouve le thème central d'une étude, les analyses demeurent par trop partielles⁴⁶⁵. La singularité du retour que fit Améry sur Auschwitz et la torture à travers la connaissance des expériences nègre et maghrébine que lui transmet Fanon demeure ignorée.

C'est en effet par l'expérience que se rencontrent les penseurs belge et martiniquais. « L'expérience vécue du Noir décrite par Fanon correspondait à certains égards aux expériences que j'avais moi même vécues comme juif interné dans un camp de concentration »⁴⁶⁶, écrit Améry dans un essai qu'il consacre au psychiatre. Cette relecture de la destruction des Juifs d'Europe à travers le prisme du colonialisme donne à comprendre la persécution dans son être, et la compréhension de Fanon s'en trouve enrichie. D'autant que la

⁴⁶⁴ PERRET Catherine, *L'Enseignement de la torture. Réflexions sur Jean Améry*, Paris, Seuil, 2013, p. 89. Ailleurs, le nom de Fanon est dit à la dérobée, comme par obligation, mais rien n'est évoqué des rapports entre les deux pensées, pas plus que de l'effet des *Damnés* sur l'œuvre de l'écrivain belge et sur ses réflexions sur la torture. Un examen plus approfondi montre pourtant que Fanon eut, selon toute évidence, la plus grande influence sur *Par-delà le Crime et le Châtiment*. Ce n'est pas non plus flétrir les mérites du penseur belge que de rappeler que le recueil d'articles où fut republié « L'Algérie face aux tortionnaires français » paraissait un an avant la première édition de son essai sur « La torture ». Les deux textes ont en partage certaines décisions philosophiques trop singulières pour que la convergence soit tout à fait fortuite : concernant notamment le rôle du sadisme, la tendance de la torture à devenir sa propre justification et sa définition comme phénomène social total. Bien sûr, les considérations philologiques ne sont pas là l'essentiel et la coïncidence de descriptions distinctes d'un même phénomène doit aussi, et surtout, s'entendre comme une preuve de leur consistance phénoménologique.

⁴⁶⁵ GILROY Paul, « Fanon and Améry : theory, torture and the prospect of humanism », in : *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n° 7-8, Los Angeles – Londres – New Delhi – Singapour, Sage Publications, 2010.

⁴⁶⁶ AMERY Jean, « L'homme enfanté par l'esprit de la violence » (1971), trad. Julie-Françoise Kruidenier et Adrian Daub, in : *Les Temps Modernes*, n° 635-636, Paris, Gallimard, 2005, p. 175.

continuité expérientielle mise en évidence par Améry n'a rien d'une spéculation individuelle, mais trouve un début de confirmation historique dans d'autres témoignages. Le mythe nazi était à l'œuvre dans les représentations que certains tortionnaires de la guerre d'Algérie se faisaient de leur propre activité. Ainsi ces soldats de la dixième Division de Parachutistes, bourreaux de Henri Alleg, se comparant à des agents de la Gestapo. Ainsi le capitaine Faulques, de la Légion qui, s'enhardissant sans doute d'un surnom donné par quelque détracteur, n'hésita pas à se présenter à lui comme « le fameux capitaine SS »⁴⁶⁷. La représentation la plus absolue du tortionnaire, la seule capable de nourrir l'imaginaire de la soldatesque coloniale et de lui fournir un modèle adéquat à la tâche qui l'attend, est celle du bourreau nazi.

Contrairement à Fanon qui, bien que fort du savoir des profondeurs du clinicien, parle de la torture à la troisième personne, Améry l'évoque en philosophe de l'existence aussi bien qu'en victime. Il enrichit les intuitions fanoniennes en les concrétisant et les repensant tout à la fois. Conduit dans une forteresse SS, suspendu au-dessus du sol par ses poignets attachés dans le dos jusqu'à ce que ses épaules se déboitent et roué de coups de nerf de bœuf par un officier de la Gestapo ; c'est l'histoire de l'homme. Si la douleur est indescriptible, son intensité incommunicable, ce n'est pas dans sa tentative d'approche de ce réel impossible que résidera la valeur de la méditation améryenne de la torture, mais dans son appréhension de ce phénomène comme un paradigme de la philosophie sociale. « Celui qui voudrait faire comprendre à autrui ce que fut sa souffrance physique en serait réduit à la lui infliger et à se changer lui-même en tortionnaire. »⁴⁶⁸ Pour autant, les conséquences théoriques dernières de la torture peuvent, et doivent, être appréhendées. Après Fanon, Améry entreprend ainsi d'identifier la « philosophie de la torture »⁴⁶⁹, c'est-à-dire la rationalisation, non seulement de l'exercice de la maximisation des souffrances infligées, mais surtout du rôle social, ou même éthique, que joue cette institution dans une société structurée par le racisme. La torture sera comme la conséquence et la vérité de l'incomplétude structurelle de la colonialité de l'être. Les corps tenus pour le « tout autre », pour l'altérité radicale honnie, doivent être soumis à la torture afin que leur inhumanité, dans un principe où le racisme est au cœur de l'organisation sociale, s'y confirme. L'abjection de l'existence du torturé qui s'avère dans la torture en légitime la mise au ban structurelle. C'est pourquoi l'échec de la vision n'est pas la véritable

⁴⁶⁷ ALLEG Henri, *La Question* (1958), Paris, Minuit, 2008, p. 70.

⁴⁶⁸ AMERY Jean, *Par-delà le Crime et le Châtiment*, op. cit., p. 82.

⁴⁶⁹ FANON Frantz, « L'Algérie face aux tortionnaires français » (1957), *PRA*, pp. 75-76.

source du recours à la torture : les concepts du colonialisme comme du nazisme l'impliquaient déjà analytiquement.

Contre les critiques du « totalitarisme », le penseur belge affirme la nécessité d'entretenir une distinction d'essence entre le national socialisme et le communisme, y compris sous la forme la plus brutale du stalinisme. Le rapport particulier du III^e Reich à la torture, il la doit au fait de n'être régi par aucune pensée, aucune idée révisable, aucune conception réflexive de l'homme, c'est-à-dire susceptible d'autocritique. C'est pourquoi la torture représente le moyen même de légitimation du système nazi, le moment par lequel il fait ses preuves. C'est l'insensibilité complète à la souffrance de l'autre et la complaisance dans le don de la douleur qui tiennent lieu, au corps politique, d'idée directrice. La doctrine du racisme d'État, et c'est aussi le signe de son indigence, est intégralement suspendue à l'existence d'êtres qu'il est possible de soumettre à la violence la plus extrême. La ligne de partage des humanités peut bien précipiter l'un de ses deux versants dans la zone du non-être, seule la torture réalise effectivement et complètement la dichotomie. La main du tortionnaire avalise, authentifie, la dévalorisation intégrale de l'existence des sous-hommes comme le marteau du commissaire priseur scelle la valeur d'un bien. La question est l'épreuve ultime de la race. Si le nazi se sert de la torture à des fins de renseignement, il se met aussi à son service : la démolition du corps du résistant ou du non humain est à la fois la fin, le moyen et l'épreuve de légitimation de tout pouvoir fondé sur la distinction de race⁴⁷⁰.

Ce même schéma se retrouvera en Afrique : « Le policier qui torture en Algérie n'enfreint aucune loi. Ses actes se situent dans le cadre de l'institution colonialiste. En torturant, il manifeste une réelle fidélité au système. [...] Tout Français en Algérie doit se comporter en tortionnaire. »⁴⁷¹ Le rapport de la torture à la vérité qui s'installe ainsi est éminemment moderne, et contraste avec la pensée des anciens Grecs. En effet, dans les « œuvres de Thucydide, d'Antiphon et d'Aristote, l'esclave hurlant sous la torture est l'aune de la vérité »⁴⁷² car il sera présumé insincère dans toutes les autres situations. La vérité conquise par la question sera donc la plus fiable de toutes, mais elle demeurera la vérité de l'esclave. Or, dans le contexte racial moderne, la vérité extorquée par la torture n'est plus prioritairement celle du martyr mais d'abord celle du tortionnaire lui-même et du monde qu'il réinstaure et éprouve à chaque nouveau coup qu'il porte.

⁴⁷⁰ AMERY Jean, *Par-delà le Crime et le Châtiment*, op. cit., p. 79 ; voir aussi : PERRET Catherine, *L'Enseignement de la torture*, op. cit., p. 103.

⁴⁷¹ FANON Frantz, « L'Algérie face aux tortionnaires français », *PRA*, p. 79.

⁴⁷² RONELL Avital, *Test Drive. La passion de l'épreuve* (2005), trad. Christophe Jaquet, Paris, Stock, 2009, p. 126.

Pour Fanon et Améry, la destruction raciale est donc épreuve et preuve d'un système oppressif. Un tel mode de légitimation ouvre la voie à une dialectique de la compassion propre à la scène de torture. D'un côté, le rôle du bourreau exige un détachement de toute forme de sympathie, il lui faut censurer en lui-même toute tendance à instaurer un lien interindividuel fondé sur la réciprocité. « L'héroïsme nazi consiste à expulser de soi ce premier lien politique par lequel le nouveau-né est accepté comme partie prenante de la communauté. »⁴⁷³ Cette brisure du lien doit être reconnue de la victime, elle doit se trouver comme détachée des rapports les plus élémentaires de la socialité quotidienne. Elle est comme plongée dans un désert vital. Améry décrit cet événement comme une perte de « confiance dans le monde ». Cette confiance est la croyance, ancrée par l'habitude, que l'autre respectera spontanément l'intégrité physique de la réalité humaine. La croyance aussi que dans les cas d'extrême détresse, quand ce sont les cris de douleur ou d'effroi qui sollicitent une aide, il y aura toujours une âme assez hardie pour accourir à la rescousse. Or l'impossibilité de tout secours fait partie intégrante du dispositif de la torture. « Finalement le viol physique par l'autre se mue en acte d'anéantissement existentiel dès lors qu'il n'y a plus d'aide à espérer »⁴⁷⁴.

Si l'absence de toute commisération est la vertu héroïque du bourreau, c'est qu'il tient ce trait de caractère pour une faiblesse. C'est là la dialectique de la compassion : en même temps que le tortionnaire s'exerce à s'en libérer, il la suscite chez sa victime et l'instrumentalise en vue de faire céder les résistances de sa fidélité. C'est de la guerre d'Algérie et des techniques de l'armée contre-révolutionnaire dont il est ici question. Il arrive qu'on attaque le militant capturé d'emblée, avec férocité, sans même l'avoir interrogé. Mais Fanon insiste également sur une autre technique : alors qu'il est solidement attaché, les soldats torturent jusqu'à la mort et sous ses yeux une poignée de pauvres bougres choisis au hasard dans la campagne voisine. « On estime qu'après cinq ou six assassinats, le véritable interrogatoire peut commencer. »⁴⁷⁵ La reconnaissance de l'humanité d'autrui, l'idée de réciprocité sont identifiées à des faiblesses dont le tortionnaire se garde absolument, c'est pourquoi ce sont ces sentiments qu'on cherche à provoquer chez le sujet. Il est précipité sur une scène d'identification forcée, où la douleur doit être d'abord infligée par procuration avant que l'interrogatoire à proprement parler ne débute.

⁴⁷³ PERRET Catherine, *L'Enseignement de la torture*, op. cit., p. 120.

⁴⁷⁴ AMERY Jean, *Par-delà le Crime et le Châtiment*, op. cit., p. 73.

⁴⁷⁵ FANON Frantz, « L'Algérie face aux tortionnaires français », *PRA*, p. 76.

La découverte d'un tel régime de censure de la compassion suscite chez Fanon et Améry la même analyse : « En réalité la torture n'est pas un moyen d'obtenir des renseignements. On torture en Algérie par perversion sadique »⁴⁷⁶. Mais ce sadisme particulier doit être adéquatement défini, en ne perdant pas de vue le rôle de pierre angulaire du social qu'occupe la torture au sein de l'État raciste. Fanon avait sans doute à l'idée la conception du sadisme que livre Sartre dans *L'Être et le Néant*, elle aussi déterminée par un schéma asymétrique. Comme le bourreau doit anesthésier la sympathie qu'il éprouve mais la susciter chez son sujet, le sadique sartrien cherche à le faire chair, en forcer l'incarnation, tout en visant pour sa part à disparaître comme corps⁴⁷⁷. Il n'est chair qu'au travers de celle de sa proie, ne s'incarnant que *via* cette douloureuse médiation. Son désir impossible est de voir sans être vu, en d'autres termes de se soustraire à toute socialité⁴⁷⁸. Ceci revient à faire plonger le martyr en lui-même, à le borner à son expérience présente de lui-même. Pour Sartre, en effet, l'objet de la torture est de faire ployer le sujet jusqu'à ce qu'il devienne ce qu'il est au moment précis où les instruments lacèrent sa vie. Le torturé doit être ce moment, et rien que ce moment. L'œuvre du bourreau vise à faire exactement converger le sujet avec le vécu de son corps, ne laissant ouverte aucune échappatoire imaginaire, aucune valeur supérieure, aucun amour de ceux qu'il voudrait protéger. L'instant de l'aveu est celui d'une détermination subjective totale, où le torturé est pleinement, et exclusivement défini par sa propre chair défaite.

Se référant à Georges Bataille, Améry entreprend de préciser encore la définition du sadisme du tortionnaire : il ajoute qu'il est dénué du souci de la perpétuation du monde. Comme chez Sartre, il réduit son prochain à la chair, mais c'est une étape vers l'affirmation de sa souveraineté comme négation du monde. Cette souveraineté consiste à étendre les limites de son corps au-delà d'elles-mêmes, jusque dans celui de la victime. Et ce jusqu'à la replier en elle-même, la faire disparaître. Ainsi, « le pouvoir du bourreau dans les mains duquel le supplicié gémit n'est rien d'autre que le triomphe illimité du survivant sur celui qui est jeté hors du monde dans la souffrance et dans la mort »⁴⁷⁹. Le tortionnaire est un sujet sadien accompli, puisque négateur d'autrui. Sa fonction est comme telle emblématique de l'ambiguïté de la subjectivité politique. En effet, il n'entre dans un procès de subjectivation,

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁷⁷ « L'objet du sadisme est l'appropriation immédiate. Mais le sadisme est en porte à faux car il ne jouit pas seulement de la chair d'autrui mais, en liaison directe avec cette chair, de sa non incarnation propre. Il veut la non-réciprocité des rapports sexuels, il jouit d'être puissance appropriante et libre en face d'une liberté captivée par la chair. » SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 440, italiques dans l'original.

⁴⁷⁸ GORDON Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*, op. cit., p. 19 ; GORDON Lewis R., *Existentialia Africana*, op. cit., p. 78.

⁴⁷⁹ AMERY Jean, *Par-delà le Crime et le Châtiment*, op. cit., pp. 94-95.

certes qu'en privant l'autre de son humanité, mais seulement encore en se désubjectivant lui-même. En se faisant le pur instrument de la race et la jauge pour en mesurer la domination. La subjectivité du bourreau revient à coïncider exactement et sans reste avec les normes générales de la société oppressive, quand celle de la victime est de ne coïncider qu'avec sa propre intériorité souffrante. La subjectivité, qui est à la fois celle du bourreau et de son monde, s'avère dans la démolition violente de ce qui est en-deçà du sujet. L'existence, signalée par Fanon, d'une « torture préventive »⁴⁸⁰, achève cette description de la subjectivation sadique du bourreau comme extension indéfinie des limites de son corps par sa fusion avec l'ordre du général.

Enfin, ce traitement a pour conséquence la destruction de la vie du survivant. Ses bourreaux ne cachent rien de sa condition à Henri Alleg. « Alors, tu veux parler ? Tu es foutu, tu entends. Tu es un mort en sursis ! »⁴⁸¹ Le *nécros*, la position de mort-vivant, est le rapport à la torture le plus ordinaire. On l'a déjà vu, Fanon insiste sur le rôle du corps médical dans sa propagation. Il est celui qui administre le penthotal : le « sérum de vérité ». Fanon décrit les effets de cette substance comme une « dissolution progressive des instances psychiques »⁴⁸². Les conséquences sont massives : celui qui fut interrogé dans ces conditions demeurera comme séparé de lui-même, surveillant ses paroles de peur qu'un mot incontrôlé ne lui échappe. Un autre sera inapte à tout engagement ontologique assuré, ne sachant jamais si l'étant qu'il rencontre existe réellement ou non. Cette rencontre avec la chimie militaire affecte profondément la subjectivité de la victime, jusque dans ce qu'elle a de plus propre. Mais c'est dans d'autres pratiques que se retrouve la définition essentielle de la torture qu'on a examinée chez Améry et Fanon :

D'autres médecins, attachés aux différents centres de torture, interviennent après chaque séance pour remettre en état le torturé et rendre possible de nouvelles séances. Dans cette conjoncture en effet, l'important est que le prisonnier ne fausse pas compagnie à l'équipe chargée de l'interrogatoire, donc reste en vie. Les tonicardiaques, les vitamines à dose massive, avant, pendant et après les séances, tout est mis en œuvre pour maintenir l'Algérien entre la vie et la mort. Dix fois le médecin intervient, dix fois il confie de nouveau le prisonnier à la meute de tortionnaires.⁴⁸³

Où l'on comprend, tout d'abord, que la mort comme *thanatos*, en contexte colonial, constitue bien une ligne de fuite, une échappatoire à des maux bien plus grands. Où l'on

⁴⁸⁰ DT, p. 272.

⁴⁸¹ ALLEG Henri, *La Question*, op. cit., p. 25.

⁴⁸² DT, p. 273.

⁴⁸³ L'An V, pp. 126-127.

constate ensuite qu'est organisé le va-et-vient de la victime entre la mort et la vie. Elle est régénérée, revitalisée, dans la perspective d'être violentée derechef. Le sadisme s'enrichit d'une nouvelle dimension : celle de la réitération. Il dispose d'arguments pour se fantasmer éternel, puisque la science médicale rend possible de faire reculer l'ultime limite : la résistance naturelle du corps humain. Quiconque passe entre les mains du bourreau, c'est bien la raison de sa présence, préférerait mourir plutôt que de livrer les informations dont il dispose. L'épreuve de la torture consiste donc, dans son concept même, en une confrontation nécropolitique à pire que la mort, et même pire que tout puisque même la divulgation du secret pour lequel on était prêt au pire lui fut préférable. Si le ridicule ne l'interdisait pas, il faudrait dire de la torture qu'elle est « pire que pire que la mort ».

L'idéologie raciste définit le non humain ; cette inhumanité rend possible la torture et s'y confirme à la fois. Le bourreau, sujet sadique accompli, étend ses frontières en se faisant le prolongement de la doctrine raciale d'État. Faire sujet, c'est se couler dans l'ordre rationnel, ne désirer que ce qui renforce la cohésion du commun nationalisé, agir conformément aux prescriptions d'un agencement organique du social. Une telle subjectivité extensive ne peut qu'empiéter sur celle du torturé : c'est là son essence même. Ce dernier régresse au point de n'être plus que sa chair violentée, ce que Fanon appelle une « personnalité en lambeaux »⁴⁸⁴. Le fantasme nécropolitique qui s'affirme avec la soumission du captif à la question est celui d'une immortalité pour la torture, tournée vers la passivité souffrante. Survivant, le torturé sera éternellement de lui-même endeuillé, qui endure, pire que la mort, l'épreuve d'outre-tombe.

Nécropolitique du deuil

Dans son avant-propos à la seconde édition de *De La Postcolonie*, Achille Mbembe reproche aux tenants des études postcoloniales et subalternes, « sans doute à cause de leur relative pauvreté philosophique », de n'avoir « guère su penser la question de l'abjection et de l'impossibilité à signifier »⁴⁸⁵. Négligence qui rendrait impossible de prendre en compte, par exemple, la « récusation originaire de l'humain dans l'Africain »⁴⁸⁶ sur laquelle se sont pourtant penchés des penseurs tels que Senghor, Césaire, Fanon. Récusation dont l'exercice s'avère notamment dans un singulier commerce avec la mort⁴⁸⁷. Certains travaux de Judith Butler, en partie rédigés en dialogue avec Mbembe, pourraient se lire comme une réponse au

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁸⁵ MBEMBE Achille, *De La Postcolonie*, op. cit., p. XI.

⁴⁸⁶ *Idem.*

⁴⁸⁷ MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., pp. 200-201.

penseur camerounais et comme une façon de combler le vide théorique qu'il lui avait appartenu de pointer. L'exposition de la réplique butlérienne, qui servira de point d'appui à une étude des politiques du deuil menées par les régimes coloniaux, cherchera à prolonger la voie d'investigation entamée par la philosophe américaine et le penseur politique africain.

Cette entreprise implique que soit d'abord examinée la conception singulière du deuil qu'élabore Judith Butler. Elle met en œuvre, en premier lieu, un important infléchissement de l'influente interprétation heideggérienne de la finitude. Selon Heidegger, la finitude du *Dasein*, son être-pour-la-mort est, de ses différents traits existentiels, celui qui l'individualise et marque sa singularité par opposition à sa quotidienne dilution dans l'impropriété de lui-même. Le bavardage et le divertissement pascalien détournent de sa propre mort le regard du *Dasein*, absorbé par les automatismes de la vie quotidienne. Cette mort, qu'il lui appartient d'affronter seul, il ne la regarde pas en face. Or, une telle compréhension de la finitude n'est possible qu'à condition que soit soustraites de la réalité humaine sa situation et la texture socio-économique au sein de laquelle elle prend place. Ce que Judith Butler appelle « précarité » consiste en une socialisation et une politisation de la finitude. Dans de nombreuses situations d'exclusion, d'exploitation, de ségrégation, de guerre, la menace de la mort procède de conditions contingentes dans lesquelles les individus prennent place, et ne saurait être conçue comme un facteur « intérieur » de conquête de l'individualité. Elle doit au contraire être pensée comme un facteur « extérieur » de création de vies « radicalement substituables et anonymes »⁴⁸⁸. Le concept butlérien de « précarité » met l'accent sur cette extériorité des circonstances de la finitude.

La notion de néoténie appliquée à l'être humain permet de clarifier cette thèse. Tout nouveau-né humain est, en quelque sorte, un prématuré : contrairement à certaines espèces de primates, ses proportions, ses forces, ses capacités cognitives le rendent incapable de subvenir seul à ses besoins, et de seulement survivre. Ainsi se trouve-t-il d'emblée dépendant d'un large « réseau social de mains »⁴⁸⁹ qui prendront soin de lui et assureront sa subsistance, *a minima* durant la période de son enfance. Cette condition d'inachèvement et de dépendance originaires est fondamentale, qui définit le quasi-transcendental⁴⁹⁰ de la philosophie sociale.

⁴⁸⁸ BUTLER Judith, *Ce Qui Fait Une Vie* (2009), trad. Joëlle Marelli, Paris, La Découverte, 2010, p. 19.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹⁰ On doit cette notion de « quasi-transcendental » à Jacques Derrida, pour qui le rôle du transcendantal, qui consiste à indiquer les conditions de possibilité d'une expérience ou d'une existence, est conservé, bien que son contenu soit désormais porté par un élément empirique. Contrairement au transcendantal, le quasi-transcendental connaît donc des ratés, des échecs. Ici, par exemple, si la condition de possibilité de toute existence est l'insertion de la réalité humaine dans une socialité primordiale, la nature empirique de cette condition implique son défaut possible. Cette condition peut manquer, ce qui mènera certes le vivant en question à sa mort, mais ne lui aura cependant pas empêché de venir à l'être.

Avant Butler, c'est Jean Améry qui y insistait⁴⁹¹ ; et ce n'est pas autre chose que soutenait Frantz Fanon dans son Cours de Tunis : « Il y a présence constante du milieu social ; dès les premières minutes de sa vie, l'enfant est [pris] en mains par le milieu social. »⁴⁹² La socialité de la réalité humaine en est la donnée la plus fondamentale, consubstantielle à son être-au-monde.

Mais toute grossesse menée à terme ne se solde pas par une « adoption »⁴⁹³ du nouveau-né ; son existence peut aussi bien se résumer à un passage immédiat d'une table d'accouchement improvisée à une poubelle, un congélateur. Pour expliquer ce qui se joue dans ce qu'on appelle ici une adoption, il faut comprendre que Butler détermine la possibilité de la vie comme permise par l'appréhension par autrui de la possibilité de son deuil. Ce qu'elle pointe par là, c'est bien sûr la nécessité pour le nouveau-né de s'insérer d'emblée, comme objet d'amour, dans le circuit d'une économie libidinale. Pour que l'enfant survive, il est indispensable que sa disparition eut pu causer la douleur de ceux qui l'attendaient ; qu'elle eut pu faire l'objet d'un travail de deuil. Il est légitime de se demander pourquoi Butler s'attache à définir cette nécessité du désir comme par le négatif, en impliquant d'emblée la possibilité de la perte de l'objet. En fait, la réinterprétation de la finitude comme précarité qui vient d'être exposée n'explique cela qu'en partie. Certes, ainsi conçue, la possibilité du deuil comme « prise de soin » permet de prendre congé de l'idée d'une finitude singularisante. Mais, si l'on prend en compte qu'elle occupe ici un véritable rôle de médiation affective entre les sujets, en permanence soumise au risque de l'interruption, elle court-circuite aussi l'idée d'une simple intersubjectivité de face-à-face. Le deuil ainsi que le conçoit Butler, et *a fortiori* ainsi qu'on peut le concevoir d'après elle en pensant avec Fanon la gouvernementalité coloniale, est ce qui fait entrer l'altérité (sociale, politique) dans le désir, comme possibilité de son interruption par la mise à mort violente de l'objet. En fait, Butler ne se contente pas de penser une socialisation du processus du deuil : elle va plus loin. La possibilité du deuil *est* la part socio-historique de l'investissement d'objet. C'est par le deuil, pourrait-on dire, que le politique pénètre le désir. C'est bien pourquoi, une fois la douleur du deuil devenue effective, « cette sphère de dépossession me révèle du moins mon inconnissance, l'empreinte inconsciente de ma socialité primordiale »⁴⁹⁴. C'est bien la précarité, cette dépendance à

⁴⁹¹ PERRET Catherine, *L'Enseignement de la torture*, op. cit., pp. 138-140.

⁴⁹² *CdT*, p. 5 ; l'original « prix » a été corrigé, qui procédait de toute évidence d'un lapsus calami.

⁴⁹³ Et il n'y a pas seulement adoption dans le cas où l'enfant serait d'un autre. Tout accueil d'une naissance est une adoption en tant qu'elle investit du désir et projette du fantasme. Cf. STIEGLER Bernard, *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008, p. 33.

⁴⁹⁴ BUTLER Judith, *Vie précaire* (2004), Paris, Amsterdam, 2005, p. 55.

l'égard de l'autre aimé, qui se révèle ainsi dans sa mort ; mais également la violence de la réalité matérielle cause de ce deuil.

Comme l'a souligné Fanon, sous le regard occidental, certaines populations sont sujettes au deuil, tandis que d'autres ne le sont pas⁴⁹⁵. Et c'est là que Butler entreprend de combler le vide théorique que déplorait Mbembe : selon elle, les populations exclues de l'humanité sont les populations qui, « ontologiquement », ne peuvent faire l'objet d'un travail de deuil : « on ne peut accorder de valeur à une vie qu'à condition qu'elle soit perceptible comme telle, mais une vie ne peut devenir perceptible qu'à la condition d'avoir intégré certaines structures d'évaluation »⁴⁹⁶, ce que Butler appelle des cadres. La pensée raciste et le dispositif mémoriel qui la sous-tend contribuent à façonner ces cadres normatifs, qui sont des *modes de perception* à travers lesquels les vies sont reconnues et organisées. Le schéma historico-racial de Fanon n'est autre qu'un tel cadre. Renvoyant à l'article « Nécropolitique » de Mbembe, Butler ajoute :

Cette distribution différentielle de la précarité est à la fois un problème matériel et perceptuel, puisque ceux dont les vies ne sont pas « considérées » comme potentiellement sujettes au deuil, et donc douées de valeur, sont chargées de porter le fardeau de la famine, du sous-emploi, de l'incapacitation légale (*disenfranchisement*) et de l'exposition différentielle à la violence et à la mort.⁴⁹⁷

Si l'on ne peut que la suivre sur ce point, il n'en va pas de même de la suite de son explication. Elle avance en effet qu'il « serait difficile, voire impossible, de décider si le “regard” ou l'échec du “regard” conduit à la “réalité matérielle” ou si c'est la réalité matérielle qui conduit à l'échec du regard ». La philosophe ne tire pas toutes les conséquences de son judicieux commentaire selon lequel les « catégories perceptuelles sont essentielles au façonnement de la réalité matérielle »⁴⁹⁸. L'indécision de cette théorie, pour raisonnable qu'elle paraisse, rend impossible de penser certaines transformations de la vie perceptuelle par des moyens matériels dont l'histoire coloniale offre pourtant quelques témoignages. C'est que Butler ne s'est préoccupée que de certains emplois politiques de la vie perceptive et affective – ce qui est d'autant plus étonnant qu'elle renvoie explicitement à la théorie de Mbembe. Livio Boni a finement isolé trois figures essentielles du deuil public selon Butler : le déni de la perte de l'autre, supplanté par un désir de vengeance violente ; le deuil sélectif ; et enfin la solution mélancolique, fondée sur le déni du sentiment primordial d'attachement à

⁴⁹⁵ DT, p. 86.

⁴⁹⁶ BUTLER Judith, *Ce Qui Fait Une Vie*, op. cit., p. 54.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 29.

⁴⁹⁸ Idem.

l'autre par la vulnérabilité même du corps⁴⁹⁹. Une fois comprises dans l'orbite de la gouvernementalité coloniale, ces trois modalités du deuil apparaissent nécessairement comme procédant toutes trois d'une seule et même logique : celle de l'orientalisme, au sens que donne à ce terme Edward Saïd. Elle a en effet pour caractéristique de se situer en position d'extériorité par rapport à ce qu'elle décrit : « l'orientaliste est en dehors de l'Orient, à la fois comme fait existentiel et comme fait moral »⁵⁰⁰. Les cas de figure décrits par Butler servent à définir des politiques « orientalistes » de deuil public, puisque menées *en Occident* et à destination d'un public occidental, bien que toujours motivées par l'existence d'une population exogène. Même la première de ces modalités, celle du déni, n'implique l'action violente sur les populations extériorisées que par le truchement d'une médiation *via* l'impossibilisation d'un investissement libidinal des « *insiders* », vouée à fonctionner comme une justification, ou un alibi pour diriger quelque attaque contre les « *outsiders* ». Tout se passe, chez Butler, comme si le pouvoir qui s'exerçait à travers le contrôle du deuil ne s'adressait jamais qu'aux Blancs dont elle semble, en dernière instance, surévaluer les pleurs.

Ce que Judith Butler méconnaît, c'est ce qu'on a qualifié d'« anti-orientalisme ». Ici, c'est donc plus précisément de politiques « anti-orientalistes » du deuil dont il est question. Cet oubli est d'autant plus problématique que dans la stratégie guerrière dont la philosophe élabore la critique, la « doctrine de guerre psychologique » elle-même, les deux aspects sont toujours envisagés comme bien distincts quant à leurs méthodes, mais cependant inextricablement liés comme les deux faces d'une même guerre contre-subversive. On ne peut se contenter de produire l'inimitié de la population blanche à l'égard de telle minorité, et son consentement à l'adoption de mesures d'exception permanente sur le territoire : il faut aussi maximiser l'efficacité desdites mesures d'exception, tournées contre les partisans, les ennemis de l'intérieur. Dans l'empire français, cette doctrine fut entérinée, par exemple, par le TTA 117 intitulé : « instruction provisoire sur l'emploi de l'arme psychologique »⁵⁰¹. Il fut approuvé le 29 juillet 1957, en pleine guerre d'Algérie.

Mbembe, pourtant, avait questionné le déploiement de l'état d'exception permanent où « le droit souverain de tuer n'est soumis à aucune règle dans les colonies. Le souverain peut y tuer à tout moment, de toutes les façons. La guerre coloniale n'est pas soumise à des règles

⁴⁹⁹ BONI Livio, « Guerre, deuil hyperbolique, nécro-logie. Derrida avec Butler ? », in : DAVID-MENARD Monique (dir.), *Sexualités, genres et mélancolie. S'entretenir avec Judith Butler*, Paris, Éditions Campagne Première, 2009.

⁵⁰⁰ SAID Edward W., *L'Orientalisme*, op. cit., p. 34.

⁵⁰¹ TTA pour « traité toutes armes » ; il s'agit d'un texte d'instruction à destination de l'armée française. Cf. <http://www.infoguerre.fr/fichiers/tta117.pdf> (consulté le 31.12.2013).

légales et institutionnelles. Ce n'est pas une activité légalement codifiée »⁵⁰². Ainsi la situation non juridique des territoires colonisés permet-elle que perdure ce qui est perçu comme un état de nature réactivé ; c'est-à-dire un état de nature qui n'a proprement plus rien de naturel, puisque fondé sur l'asymétrie de moyens techniques de domination rationnelle et d'extermination violente. Ceci doit conduire à examiner l'élaboration, par les armées de conquête, de méthodes, non seulement du faire-mourir, mais d'administration des trépassés *en vue du commandement des vivants*. La nécropolitique ne saurait se limiter à un traitement du vivant humain comme un non humain ou comme un mort en sursis. Il appert que, souvent, cette opération se supporte de ce qu'on pourrait qualifier de « nécropolitique coloniale du deuil », qui doit être à présent exposée.

La prise en charge par les colons des modalités cérémonielles de la gestion des dépouilles est une question qui se posait déjà du temps de la première colonisation française, puisque c'est là l'objet de l'article quatorzième du « Code noir » de mars 1685 :

Les maîtres seront tenus de faire enterrer en terre sainte, dans les cimetières destinés à cet effet, leurs esclaves baptisés. Et, à l'égard de ceux qui mourront sans avoir reçu le baptême, ils seront enterrés la nuit dans quelque champ voisin du lieu où ils seront décédés.

Cet article, qui légifère même pour instituer des conduites explicites de mépris à l'endroit des morts ne saurait être plus clair. Ainsi qu'y insiste Louis Sala-Molins, « les esclaves baptisés ont leur terre sainte, bien distincte de la terre sainte où reposent les maîtres et les Blancs. »⁵⁰³ Force est de noter que ce déroulement a bien sûr été conçu dans une ignorance absolue et un mépris total des modalités particulières de deuil propres aux ethnies dont les esclaves sont issus (si de tels savoirs n'étaient pas encore accessibles, ils n'eurent guère présenté d'intérêt économique ou de gestion). Mais, dans les coordonnées du Code noir lui-même, bien qu'il consacre une volontariste politique d'évangélisation (c'est l'objet de son second article), est prévue en même temps le déni radical de tout droit de l'esclave non chrétien à une sépulture décente (l'indéfini « dans quelque champ » en témoigne assez explicitement). Dans la mort comme dans la vie, la loi est celle d'espaces striés où se trouve spatialisée l'évidence de l'inégalité des races. Ce fait est d'autant plus remarquable que « ce code est considéré par la plupart des planteurs – des “habitants” – comme une législation en faveur de l'amélioration de la condition des esclaves »⁵⁰⁴. Ainsi sont organisés, selon une

⁵⁰² MBEMBE Achille, « Nécropolitique », *art. cit.*, pp. 40-41.

⁵⁰³ SALA-MOLINS Louis, *Le Code Noir*, *op. cit.*, p. 118.

⁵⁰⁴ DORLIN Elsa, *La Matrice de la race*, *op. cit.*, pp. 262-263.

hiérarchisation stricte des vies, plusieurs types d'aménagements de la mort et autant de modalités différentes du deuil.

Des mesures de ségrégation rituelle, si on ose dire, entre maîtres et esclaves, furent pratiquées constamment. Des exemples : si seulement ils sont inscrits, les baptêmes, les mariages, les sépultures des esclaves le sont sur des registres différents. Dans certains endroits, les esclaves avaient leurs offices propres. Ailleurs ils participaient aux mêmes cérémonies que les Blancs, mais debout au fond de l'église. À l'enterrement, si enterrement religieux il y avait, on se contentait de réciter les prières et l'absoute.⁵⁰⁵

L'interprétation du code effectivement pratiquée par les planteurs, à en croire Sala-Molins, a bien donnée lieu à une nécropolitique au sens strict : une indistinction continuée entre la vie et la mort. Vivant comme mort, l'insertion de l'esclave dans l'existence affectivo-religieuse semble impossible. Mais s'il y a bien ici une politique coloniale du deuil, consubstantielle à l'évangélisation, elle ne met pas en œuvre quelque forme de violence épistémique dirigée contre les esclaves. Elle procède encore de la seconde forme de politique du deuil isolée par Livio Boni : celle du deuil partiel.

C'est en France métropolitaine qu'est apparue l'idée d'une politique du deuil et de la mémoire, qui lierait les deux dans la production de la nation et de sa symbolique. Elle tire son origine de la nécessité, dans le contexte de la naissance de la République, de produire une unification mémorielle à même les corps inertes des cadavres. Son événement fondateur, c'est l'assassinat de cette sorte de vivante incarnation de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* qu'était Marat. L'intelligence révolutionnaire fut à cet égard de convertir cette terrible atteinte à la sacralité d'un corps en un procès collectif de deuil, c'est-à-dire en une symbolisation commune se cristallisant dès lors en une sacralité de plus haut niveau encore. « On pourrait dire, dans les termes révolutionnaires, que les funérailles assurent le salut public en restaurant la puissance de l'enthousiasme à l'égard du droit en lieu et place de l'affliction face au corps mort. »⁵⁰⁶ L'envers d'une telle politique d'unification sociale, c'est sa consécration de la sacrificabilité des individus, leur conversion par le décès en matière transindividuelle, appropriable par les vivants en vue du renfort de leur Moi. En psychanalyse, on parlerait d'une *introjection*⁵⁰⁷ systématisée, d'une collectivisation du travail de deuil en

⁵⁰⁵ SALA-MOLINS Louis, *Le Code Noir*, op. cit., p. 119.

⁵⁰⁶ WAHNICH Sophie, *La Liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003, p. 28.

⁵⁰⁷ À cet égard, nonobstant ses mérites, l'interprétation de Robespierre que propose Slavoj Žižek est erronée lorsqu'elle avance que le révolutionnaire doit assumer « l'existence d'un pur sujet transcendantal », indifférent à la mort et mépriser son existence immédiate. Ce n'est qu'en tant que matière effectivement périssable, donc assimilable par le deuil réussi, que le révolutionnaire peut affronter la mort. Il n'est rien d'éternel, rien de

vue de la fabrication d'une humanité renouvelée par ce travail même. Ces pratiques nées de la Révolution et poursuivies par la Restauration ont entretenu un fort rapport entre mort violente et justice ; le glaive de la Justice, écrivait Joseph de Maistre, n'a pas de fourreau. Pour Mbembe, ceci mène à une « mécanique sépulcrale » où « la mémoire elle-même est susceptible d'être utilisée comme instrument de justice punitive et de glaive expiatoire »⁵⁰⁸. En effet, dans la tradition républicaine, l'identification de l'autochtonie à l'histoire ne mène pas à une relativisation constructiviste de la dynamique identitaire nationale, mais au contraire à son assomption la plus absolue.

L'invention révolutionnaire du « deuil national », c'est-à-dire l'ouverture de la possibilité d'une rationalisation de la relation des collectifs à la perte, ouvre la voie vers un autre type de politique du deuil. Elle n'utilise pas le nom des populations, périphériques, non sujettes au deuil pour agir activement sur les modes d'introjection ou d'incorporation des populations du centre, pas plus qu'elle ne s'attache à imposer aux populations esclaves ou indigènes des modalités du travail de deuil propres à la culture occidentale. Elle prendra plutôt en charge les cultures et les croyances particulières des indigènes en vue de systématiser des politiques de mélancolisation généralisée. Ainsi devient-il possible, pour l'art de la guerre colonial, de rationaliser la profanation, aux fins d'ajouter le champ de bataille métapsychologique à la liste des fronts sur lesquels elle doit opérer. Olivier Le Cour Grandmaison cite le lieutenant-colonel Lucien-François de Montagnac, qui servit lors de la conquête française de l'Algérie, s'enorgueillissant d'avoir élaboré une technique redoutable. Instruit du fait que, selon les Musulmans, un pratiquant de cette religion décapité par un Chrétien ne peut voir son âme accéder au paradis, il invite à systématiser la décapitation des victimes algériennes. « Bel exemple d'un usage qui s'ajuste aux croyances religieuses des "indigènes" pour les terroriser plus sûrement. »⁵⁰⁹ Une politique de ce type est d'un autre niveau que celles que Butler invite à considérer : l'indigène y voit son humanité d'autant plus niée que son mode d'exister est investi par un savoir positif. Cette production active d'introjection se trouve au carrefour des savoirs de la gouvernementalité coloniale. Une convergence que détaille Le Cour Grandmaison en décrivant le traitement réservé, par certains français, aux cimetières algériens, lors de la même guerre de conquête.

soustrait au temps et à l'espace dans ce processus. C'est la mort comme événement qui frappe le corps palpitant qui renforce le collectif ; le passage à l'état de cadavre n'a rien d'un fait indifférent : il est le plus essentiel. ŽIŽEK Slavoj, *Robespierre : entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008, p. 28.

⁵⁰⁸ MBEMBE Achille, *Sortir De La Grande Nuit*, op. cit., p. 162.

⁵⁰⁹ LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Coloniser, Exterminer*, op. cit., p. 157.

La terre, avec les restes humains qui y ont été ensevelis, est quelquefois utilisée en guise de remblai pour les routes tracées au mépris des sépultures traditionnelles, que l'on éventre sans ménagement. Parfois, des pierres tombales récupérées à cette occasion sont employées pour construire de nouveaux édifices, comme le rapporte à l'époque un historien, qui signale qu'un gouverneur a fait bâtir six moulins à vent près d'Alger avec des matériaux prélevés dans différents cimetières. Plus surprenant encore, des restes humains furent utilisés à des fins industrielles et servirent « à la fabrication du charbon animal », comme le docteur Ségaud l'a rapporté dans un journal marseillais.⁵¹⁰

Les conséquences de politiques de ce type ont souvent été observées, sans que la nécessité de problématiser leur rapport à la question du deuil ne soit jamais apparue. Matthieu Renault le rappelle opportunément, pour Frantz Fanon, la « scène coloniale est la scène mortuaire. La vie ne s'y définit pas par son pouvoir d'épanouissement, mais négativement, face à la mort [...] cette vie n'est qu'une défense face à la (nécro)politique coloniale »⁵¹¹. Les politiques qui visent à rendre le deuil impossible, et à généraliser l'incorporation mélancolique, visent à rendre impossible jusqu'à cette identification négative qui est la seule dont dispose le colonisé. Ce sont les processus d'introjection *eux-mêmes* qui se voient ainsi nécrosés, menant à une sorte de zombification des indigènes, à une mortification de la perception analysée par Fanon. Ici se construit l'espace d'une véritable fusion entre la vie et la mort, cet entre-deux que le commentaire derridien des psychanalystes Nicolas Abraham et Maria Torok avait exploré⁵¹² ; mais à ceci près que l'incorporation dont il est ici question n'est pas le fruit d'un refus du deuil, mais d'une impossibilité construite et mise en place par des moyens rationnels. La démolition des pierres tombales rend les défunts des masses indigènes en lutte effectivement innommables, la dissolution de leurs corps dans les routes ou les charbons interrompt tout travail de deuil, et toute référence au passé commun. À suivre Derrida, c'est comme un événement paradoxal qu'il faut lire cette destruction concertée des structures traditionnelles du deuil. Il s'agit en effet d'empêcher les morts de mourir ; cette politique du deuil, cette « penthopolitique », réanime les morts, les empêche d'apparaître dans l'espace social *en tant que morts*. Et l'État colonial cherche à tirer profit de cette situation en combinant à cette stratégie d'attrition psychique l'utilisation des morts comme matière première. C'est suivant cette logique qu'au XX^e siècle, l'administration française pouvait réclamer à des familles algériennes des impôts pour des parents décédés depuis longtemps⁵¹³. Ainsi l'espace se trouve-t-il saturé de visages de non morts, de morts-vivants qui n'ont pas su

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁵¹¹ RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 137.

⁵¹² DERRIDA Jacques, « Fors », *art cit.*

⁵¹³ CARTIER Henri, *Comment la France « civilise » ses colonies, op. cit.*, p. 67.

trouver leur place dans un procès normal d'introjection. *De facto*, il devient impossible pour les indigènes de se référer à l'autre de leurs propres vies. L'entre-deux auquel sont condamnés les défunts signe aussi l'entrée des vivants dans cet espace transitoire où le jeu de l'identification différentielle à la mort a été saboté. Butler a malheureusement manqué cet aspect du façonnement matériel des modes de perception mis en œuvre par la guerre et l'État coloniaux.

« Le mythe du zombie, du mort-vivant, est un mythe du travail et non de la guerre »⁵¹⁴ ont peut être raison d'écrire Deleuze et Guattari, mais uniquement à condition qu'on solidarise leur remarque de celle de Derrida qui affirme que le travail de deuil est « le travail même, le travail en général, trait par lequel il faudrait peut-être reconsidérer le concept même de production »⁵¹⁵. Le mythe du zombie est un mythe du deuil. Il est ainsi possible d'affirmer que des modalités particulières du deuil, et de son échec, sont elles-mêmes productrices de morts-vivants. L'objectif des colonisés sera donc celui d'une reconquête des potentialités guerrières des zombies. Et c'est dans les coordonnées mêmes de cet espace nécrosé à la fois par la politique mortifère de la vie (nécropolitique) et la politique « vitalisante » de la mort (penthopolitique) que s'inventera un nouveau mode de résistance qui ne pourra, comme l'a bien vu Fanon, se réclamer de l'ancien monde détruit par la violence coloniale, pas plus que d'un avenir fantasmé ou théorisé par quelque idéologie politique utopiste. À l'indigène, le régime colonial se donne toujours pour un donné éternel. Il faudra, selon Fanon, agir dans cette conjoncture qui est celle de l'omniprésence de la mort. Ce qu'il faut penser, c'est donc la possibilité d'un passage à l'acte violent des zombies, mais surtout les modalités d'une politisation de cette violence latente.

An 1894, règne de Léopold II. Des congolais arrachés à tout ce qui faisait leurs vies, abandonnées entre la violence omniprésente et une mort imminente, bien qu'impossible ; bien que partout signifiée. Et ces africains de chanter :

Nous sommes fatigués de vivre sous cette tyrannie. Nous ne pouvons plus supporter de voir nos femmes et nos enfants emmenés pour être utilisés par les sauvages blancs. Nous ferons la guerre. Nous savons que nous mourrons, mais nous voulons mourir. Nous voulons mourir.⁵¹⁶

Cette rencontre d'une façon d'éthique littéralisée de la lutte à mort et de ce mode spécifique d'expression qu'est le chant n'est pas propre aux résistances aux violences de la

⁵¹⁴ DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 530.

⁵¹⁵ DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, op. cit., p. 160.

⁵¹⁶ Ce chant est cité dans M'BOKOLO Elikia, « Afrique centrale : le temps des massacres », art. cit., p. 590.

seconde colonisation européenne. Elle avait déjà pu s'exprimer pendant la période esclavagiste, comme l'a bien analysé Paul Gilroy :

Le choix répété de la mort plutôt que de la servitude exprime un principe de négativité qui s'oppose à la logique formelle et au calcul rationnel, caractéristiques de la pensée occidentale moderne, qui s'incarnent, chez Hegel, dans le choix que fait l'esclave de la servitude plutôt que la mort. Dans sa plaidoirie pour que Margaret [Garner, militante abolitionniste matricide] ne soit pas renvoyée au Kentucky, son avocat, M. Joliffe, dit à la cour qu'elle et les autres fugitifs « marcheraient tous à la potence en chantant » plutôt que de redevenir esclaves. L'association du chant et de cette apparente préférence pour la mort est aussi particulièrement signifiante. Elle unit un geste politique et moral à un acte de création et d'affirmation culturelle.⁵¹⁷

Soustrait à l'emprise de la rationalité « blanche », le chant né d'une proximité inouïe avec la mort, d'autant plus incroyable que la mort n'y occupe plus effectivement sa fonction traditionnelle de limite, figure le moyen qu'ont les esclaves ou les indigènes de transmettre leurs modes de perception propres. Ainsi peut-on voir ici apparaître les linéaments d'une sorte de perspectivisme de guerre, un matérialisme perspectiviste, variation inouïe du perspectivisme décrit par l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro. Il ne saurait plus y être question de multinaturalisme, car il n'y a plus de nature – pas plus que de culture. Il est impossible pour les indigènes zombifiés de se vivre comme « aspects d'une multiplicité biosociale »⁵¹⁸. Ils ne peuvent plus se référer à eux-mêmes que comme reflets d'une violence. Et c'est une violence émancipatrice, explique Fanon, la seule à même de les libérer de cette morbidité vitale et perceptuelle.

Fanon est en effet celui qui a le mieux compris que les méthodes de barrage, d'obstruction du processus de deuil devaient également trouver des réponses affectives dangereuses pour le système colonial lui-même. Dans *L'An V de la révolution algérienne*, il décrit des situations où, loin d'entraîner l'effondrement psychique attendu, les « lamentations, les gémissements, les visages déchirés et les torsions du corps ont aujourd'hui pratiquement disparu »⁵¹⁹. La détermination des forces de libération augmente exponentiellement avec chaque cadavre. Les meurtres commis au hasard par l'armée coloniale ne suscitent alors plus qu'un respectueux silence, qui drape une rage sourde : « il y a une quasi-incapacité à retrouver les techniques habituelles du désespoir »⁵²⁰. Face à une mort qui n'en est plus une,

⁵¹⁷ GILROY Paul, *L'Atlantique noir*, op. cit., p. 107.

⁵¹⁸ VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, trad. Oïara Bonilla, Paris, PUF, 2009, p. 23.

⁵¹⁹ *L'An V*, p.103.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 104.

peu s'en faut pour qu'on ne fête pas le non-mort comme un soldat victorieusement revenu du front. La penthopolitique coloniale est auto-immunitaire, elle aboutit à une impasse. Elle produit ses propres fossoyeurs : des soldats qui se battent comme s'ils étaient déjà morts. C'est là le nœud du danger, le caractère tragique inhérent à la théorie fanonienne : la décolonisation impliquait, dialectiquement, le passage à l'acte violent des colonisés. Ceux qui furent précipités dans la mort le furent dans le *nécros* et non le *thanatos*. Ils restent des êtres. Il leur appartient encore de s'animer, d'agir, d'agripper le colonialisme, de le mener à sa perte, de le précipiter en enfer.

Seconde Partie

– Négropolitiques –

Il faut fonder le progrès sur l'idée de catastrophe. Que les choses continuent comme avant, voilà la catastrophe.

Walter BENJAMIN, « Zentralpark » (1938).

Il n'existe plus que deux espèces humaines qui n'ont que la haine pour lien. Celle qui écrase et celle qui ne consent pas à être écrasée. Il n'y a jamais eu de traité de paix, il n'y a que la guerre. Chaque minute doit abriter une pensée contre nos ennemis : les vieillards en 1913 pensaient à l'Allemagne avec cette continuité.

Je vais vivre parmi mes ennemis. Constamment, c'est-à-dire non passivement, mais sans laisser le temps m'endormir du bruit paresseux et aimable de son cours, avec patience, attention et colère. Il me faut la vertu qui nous fit le plus complètement défaut, la constance. Mais il est plus facile d'être constant avec la guerre qu'avec la poésie, qu'avec une femme. La poésie et les femmes passent, mais la révolution n'est jamais passée.

Paul NIZAN, *Aden Arabie* (1931).

IV – De la lutte à mort

La réflexion sur la nécropolitique visait à examiner l'ombre jetée par l'odyssée de l'Esprit, sa face mortuaire. Explorer le développement d'une histoire souterraine, un voyage au bout de la nuit que Fanon décrivit comme l'enfoncement au cœur des véritables enfers, tel était son objet. Le théorème de la colonialité de l'être montre qu'il ne saurait y avoir de savoir absolu sans un reste, un certain déchet. Semblable totalisation ne peut se faire qu'au prix de l'exception des vies surnuméraires. Ce savoir qui ne connaît que ce qu'il a lui-même produit présente la forme même de l'autoréférentialité du pouvoir colonial, qui ne connaît le colonisé que pour autant qu'il le fabrique. Le pouvoir colonial, comme la connaissance sur laquelle il s'appuie, tient en cette nécessité de tout tenir en lui-même pour pouvoir en dénier et en subalterner une partie.

Le rapport de Fanon à Hegel a suscité de nombreuses interprétations, dont le spectre est fort vaste. Ainsi, pour Nelson Madonado-Torres, « la pensée de Fanon peut difficilement être associée aux prémisses d'un néo-hégélianisme »⁵²¹. *A contrario*, Ato Sekyi-Otu fait de Fanon un authentique hégélien, puisqu'il repère dans son œuvre une façon de reformulation de la succession des étapes historiques, de l'immédiateté jusqu'à l'absolu, que déploie *La Phénoménologie de l'esprit*⁵²². Matthieu Renault, pour sa part, considère que l'interprétation fanonienne de Hegel reconduit l'essentiel des caractéristiques de sa réception française, dite « anthropologique », initiée par les fameuses leçons d'Alexandre Kojève à l'École Pratique des Hautes Études de Paris⁵²³. Chacune de ces lectures peut revendiquer de solides arguments, enracinés dans le complexe même du texte de Fanon, et il ne sera pas ici question d'en contester la validité philologique mais plutôt de proposer encore une autre interprétation, rendue possible elle aussi par les textes. On soutiendra que Fanon peut être tenu pour hégélien dans l'exacte mesure où sa pensée se situe, pour citer Kostas Papaïoannou, sur le « terrain existentiel-historique »⁵²⁴ qui est celui du jeune Hegel. Mais ce terrain n'est, pour Fanon, pas purement hégélien. L'originalité de sa position tient à ce qu'elle vise, simultanément, à corriger la théorie hégélienne de l'histoire par la philosophie de l'existence, et cette dernière au moyen de l'hégélianisme et de sa dialectique. L'attention à l'existence humaine permet de réexaminer, de qualifier, d'explorer philosophiquement et finalement de revaloriser ce que Hegel appelle la « conscience » ou même, en-deçà de la conscience, la « certitude sensible »,

⁵²¹ MALDONADO-TORRES Nelson, *Against War*, op. cit., p. 15.

⁵²² SEKYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, op. cit.

⁵²³ RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon*, op. cit., p. 55.

⁵²⁴ PAPAÏOANNOU Kostas, *Hegel* (1962), Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 31.

c'est-à-dire la condition immédiate, naturelle et vitale de l'individu singulier. Et d'autre part, la dialectique permet d'installer l'existence dans un mouvement historique réel que la phénoménologie avait généralement échoué à penser autrement que sur le mode de l'épistémologie, c'est-à-dire en se soustrayant à l'agitation du monde social. C'est en effet par contraste avec la théorie de l'histoire hégélienne que Jean Toussaint Desanti insistait sur le fait que la philosophie sans présupposés de Husserl en comportait bien un, non explicité. Celui d'un temps sans urgence, où rien n'a lieu et où les choses attendent patiemment l'examen du philosophe, toujours susceptible de stopper l'écoulement temporel⁵²⁵. Or, chez Fanon, la réalité humaine est *in medias res*, non séparée, aux prises avec une histoire événementielle à laquelle elle n'a d'autre choix que de faire face.

Cette posture n'est pas sans lien avec celle, kojévienne, justement mise en avant par Matthieu Renault ; mais on verra que si Fanon doit beaucoup à la forme de l'interprétation anthropologique de Hegel, il en ébranle considérablement le contenu. On verra tout d'abord la critique fanonienne de l'idéal de reconnaissance réciproque des sujets, à partir de sa constatation de l'inégalité qui, structurellement, en gouverne la mise en œuvre. La critique de ce paradigme passera par la mise en jeu de sa propre vie, en même temps que celle du colon. Cette problématique permettra d'identifier la reformulation par Fanon du concept de désir : non plus effort en direction d'un objet déterminé, mais capacité à changer les modalités mêmes de cet effort. C'est cette possibilité de changement qui guidera les efforts cliniques de Fanon en Algérie qui seront examinés ensuite : s'inspirant de l'analyse institutionnelle héritée de Tosquelles, il pensera les efforts du fou pour rétablir son bien-être psychique comme des expériences de fin du monde, des séjours auprès du négatif d'où peut émerger un renouvellement de sa personnalité. Si la dimension éminemment pathogène de la situation coloniale africaine l'empêchera de mener à bout l'élaboration pratique et théorique de l'ébauche d'ethnopsychiatrie qu'il met alors en œuvre, l'anthropologie qui sous-tend cette technique de soin influencera sa philosophie politique ultérieure : sa problématique essentielle concerne la sortie du vortex bestial, violent et monstrueux qui sous-tend toute transformation individuelle ou collective puisqu'il n'est autre que la transformabilité même. Dès lors, en effet, Fanon prend le parti de lutter directement contre ce qu'il identifie comme la source du mal-être structurel qui frappe la société indigène : le colonialisme. C'est par sa mise en œuvre nécropolitique qu'il a révélé les tréfonds qui, seuls, rendent le changement possible, autorisant l'effectuation de la mutation qui s'opèrera depuis l'intérieur même du désir. On verra,

⁵²⁵ DESANTI Jean Toussaint, *Phénoménologie et Praxis*, Paris, Éditions Sociales, 1963, pp. 27-28.

finalement, comment son engagement radical mènera Fanon à réélaborer de façon décisive deux concepts : d'abord celui de violence, puis celui de *praxis*.

1 – De l'esclave et du maître

Fixation, comparaison, reconnaissance

S'il est exact que la dialectique du maître et de l'esclave, comme Susan Buck-Morss s'est attachée à le démontrer de façon convaincante⁵²⁶, est une interprétation théorique de la révolution qui agitait la colonie française de Saint-Domingue, faisant résonner ses canonnades jusqu'à Iéna, sa relecture par Fanon dans *Peau noire, masques blancs* ressemble à la fois à un retour aux sources et à un renversement. L'usage que fit le penseur martiniquais du concept de conscience malheureuse a déjà longuement été évoqué, qui lui servit à décrire l'écartèlement de l'existence indigène, que le grand partage colonial entre nature et culture forçait à vivre comme, simultanément, double et moitié d'elle-même. Si, dans *La Phénoménologie de l'esprit*, l'explication de la conscience malheureuse est postérieure à la confrontation du maître et de l'esclave, chez Fanon elle la précède. C'est même comme une tentative de destruction des causes sociales de cet écartèlement que devra se comprendre ultimement l'affrontement. Fanon opère sur le texte hégélien une triple opération. Un décalque de son schéma dialectique, tout d'abord. Une reterritorialisation de ses enjeux dans la société coloniale contemporaine, ensuite. Une série de déplacements théoriques qui la rendent méconnaissable enfin. Les éléments conservés au cours de cette « transsubstantiation » de la philosophie hégélienne, tels que le thème de la reconnaissance ou l'importance de la traversée transformatrice de l'épreuve de la mort, voient ainsi leurs fonctions modifiées et leur signification sensiblement infléchies. C'est ce premier point, celui de la reconnaissance, qui sera examiné tout au long de ce paragraphe.

On trouve chez Frantz Fanon une critique sans concession de l'idéal de la reconnaissance et de ses présupposés. Elle est assez radicale pour aboutir à une reformulation profonde du concept hégélien originel. Cette interprétation comporte également des arguments tels qu'ils rendent possible une critique efficace d'autres « hérésies » hégéliennes contemporaines, et notamment l'idée lutte pour la reconnaissance telle que la formule Axel Honneth. Il s'agira de mettre au jour, par contraste avec d'autres formulations, la pensée

⁵²⁶ BUCK-MORSS Susan, *Hegel et Haïti*, op. cit.

fanonienne de la reconnaissance comme absolument singulière. Ce n'est, en effet, pas plus une interprétation libérale que communautarienne de la lutte pour la reconnaissance qu'elle livre. Mais elle ne saurait pas non plus être assimilée à la troisième voie, associant collectivisme et exigence de rationalité, promue par les héritiers contemporains de l'École de Francfort. C'est une interprétation révolutionnaire, dont le but ne tiendra nullement à l'acceptation réciproque des individus, mais à la transformation des critères de la reconnaissabilité eux-mêmes, c'est-à-dire des normes primordiales du monde social.

Trois interprétations successives de la reconnaissance seront mises au jour chez Fanon. Respectivement : la fixation, la reconnaissance asymétrique (ainsi que la comparaison), et enfin la reconnaissance intégrale. Ce paragraphe ne s'attachera pas très longuement à la description de la première étape, car toute la première partie du présent travail, consacrée à la « nécropolitique », et notamment la notion de prise de vies qui y fut proposée, peut se lire comme une description du fonctionnement et des conséquences de cette fixation. De même, la reconnaissance intégrale, c'est-à-dire l'effort vers la réalisation par le colonisé d'une existence véritablement humaine, sera l'objet général de cette seconde partie intitulée « négropolitiques » et ne saurait donc être dès à présent évoquée exhaustivement. C'est donc l'étape intermédiaire, la reconnaissance asymétrique, qui sera exposée, notamment par le truchement d'une confrontation avec Axel Honneth dont la théorie fournira un exemple du genre de modèles de reconnaissance conditionnelle et imparfaite, toujours marquée du sceau du colonialisme, que critique le psychiatre martiniquais. Ce parcours pourrait permettre une prise de distance par rapport aux visions superficielles de l'apport de Fanon aux théories contemporaines de la reconnaissance du genre de celle de Charles Taylor. Selon le philosophe canadien, il aurait ouvert la voie à la dénonciation explicite d'un « défaut de reconnaissance » en affirmant la nécessité pour les subalternes de se libérer des « images de soi dépréciatives »⁵²⁷. On verra que, d'un point de vue fanonien, le problème sera moins celui d'un déni de la reconnaissance que celui de la nature même de l'acte du reconnaître. C'est la qualification qui procède de la reconnaissance, la nature du lien qu'elle instaure entre ses acteurs, qu'interroge inlassablement Fanon. Il délaisse ainsi l'alternative entre la reconnaissance et son manque pour en questionner la teneur et le contenu. Le choix binaire

⁵²⁷ TAYLOR Charles, « La politique de la reconnaissance », *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), trad. Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994, p. 88.

qu'établit Taylor ne peut, en effet, que consacrer l'action de reconnaître comme un bienfait *per se*, ce que Fanon conteste⁵²⁸.

Si l'on peut placer le concept fanonien de fixation dans le continuum des différentes étapes de la reconnaissance, c'est qu'il s'agit d'un mode d'intersubjectivité qu'institue une qualification réciproque enracinée dans l'ordre du visible. Mais c'en est la forme la plus pathologique, la plus inégale et dissymétrique de toutes. Elle est intimement liée à l'expérience de l'interpellation : « Tiens, un nègre ! », entendue au détour d'une rue, dont Fanon dissèque les effets dans *Peau noire, masques blancs*⁵²⁹. Il décrit son expérience : « je bute et l'autre, par gestes, attitudes, regards, me fixe, dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant. Je m'emportai, exigeai une explication... Rien n'y fit. J'explosai. Voici les menus morceaux par un autre réunis. »⁵³⁰ Fanon définit cette fixation par l'autre comme une capture intégrale de la liberté, au sens le plus sartrien du terme. C'est une précompréhension, une qualification anticipée de chacune des réactions du Noir. Même la révolte, ici décrite au moyen de la métaphore de l'explosion, n'y fait rien. C'est un autre qui donne sens au tableau, en reconstruit la signification, ramène l'événement au déjà-connu. On connaît ce jeu de fixation : il procède du schéma historico-racial, c'est-à-dire de l'imposition d'une hétéronomie à l'historicité vécue et agie de l'indigène. Celle d'une mémoire pauvre et stéréotypée, soustraite à toute réflexivité, qui l'emprisonne en prétendant résumer exhaustivement son mode d'exister. Fanon précise encore le contexte particulier de la scène où se déroule la fixation :

Tant que le noir sera chez lui, il n'aura pas, sauf à l'occasion de petites luttes intestines, à éprouver son être pour autrui. Il y a bien le moment de « l'être pour l'autre » dont parle Hegel, mais toute ontologie est rendue irréalisable dans une société colonisée et civilisée. [...] L'ontologie, quand on a admis une fois

⁵²⁸ La thèse du caractère intrinsèquement positif de la reconnaissance est soutenue à diverses occasions par Honneth, par exemple lorsqu'il avance qu'elle consiste à « s'orienter de manière affirmative vers l'existence de l'autre personne ou de l'autre groupe », et de façon désintéressée. Cette définition basée sur des critères aussi invérifiables que le Bon ou la générosité, qui décrète d'autorité sa teneur essentiellement positive, a pour principale fonction de délégitimer *a priori* toute critique visant à dégager la part négative de la reconnaissance. Il est pourtant problématique d'ignorer que tous les concepts, jusqu'à celui de souverain Bien lui-même, ont leur face nocturne. Cette bivalence de la reconnaissance n'apparaît nulle part plus clairement que dans l'ἀναγνώρισις (*anagnorésis*), la reconnaissance dans le théâtre aristotélicien, où s'échangent les positions de l'amour et de la haine, dans un sens ou dans l'autre. Honneth ne saurait se soustraire à ce problème en invoquant la spécificité du vocable allemand « *anerkennung* », moins ambigu que le terme français. Même en remplaçant « reconnaissance » par un terme spontanément valorisé positivement comme « considération », la problématique fanonienne de l'asymétrie qu'on va décrire demeure. HONNETH Axel, « La reconnaissance comme idéologie » (2004), *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008, p. 253.

⁵²⁹ Cf. MACHEREY Pierre, « Deux figures de l'interpellation : "Hé, vous, là-bas !" (Althusser) et "Tiens, un nègre !" (Fanon) » (12.02.2012), *La Philosophie au sens large* (philolarge.hypotheses.org).

⁵³⁰ *PNMB*, p. 88.

pour toutes qu'elle laisse de côté l'existence, ne nous permet pas de comprendre l'être du Noir. Car le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc.⁵³¹

La dissolution de l'ontologie que la colonisation donne à penser est toute différente de celles de l'existentialisme d'un Sartre ou de la déconstruction d'un Derrida : ni préséance de la liberté sur l'inertie de l'être, ni ouverture du jeu illimité des substitutions, mais instauration d'un relationnisme morbide. Une relation où toute bivalence est forclosée, hiérarchisée telle que l'un des pôles renvoie sans cesse l'autre en lui-même, niant le fait même d'une liaison pourtant impossible à défaire. Cette fixation, cette orientation de l'existence par une définition extérieure, initie le malheur d'une conscience dédoublée. La fixation définit ainsi l'appréhension de soi-même à travers le regard hostile d'un autre à laquelle est condamné le colonisé confronté au regard du Blanc.

La fixation est la reconnaissance par le Blanc du Nègre en tant que Nègre, étant entendu que cette complexion suppose à ses yeux un ensemble approprié, fermé, de caractéristiques auxquelles il est impossible de se soustraire : « et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, surtout : “Y a bon banania” ». ⁵³² La fixation se vit comme une violence, un empêchement de la vie et de l'action, une interdiction de donner sens à ses propres actes que Fanon décrit en recourant à une autre métaphore, plus discrète : « Je m'assieds au coin du feu, et je découvre ma livrée. Je ne l'avais pas vue. Elle est effectivement laide. » ⁵³³ La fixation force le Nègre à entretenir le même rapport à lui-même qu'un serviteur à sa tenue de travail. Son rôle social lui échappe, il lui est extérieur. Réifié non pas à la façon de la mauvaise foi sartrienne, par lui-même, mais par le monde colonial, le Noir est sommé de vêtir sa livrée. Le monde blanc n'a prévu de tenue pour lui que l'habit de l'esclave. La fixation est l'interdiction du « surgissement » ⁵³⁴ de la différence, au sens propre comme au sens figuré. C'est l'injonction à l'immanence à soi dans sa forme la plus pure : la réduction tautologique de l'autre à une existence emmurée. Pire que l'altération culturelle est la fixation raciste qui ouvre la voie à la cohorte des malheurs de la néropolitique. C'est cette fixation qui consacre l'indifférence entre mort et vie dans laquelle est emprisonné le Nègre ; cet instant où, déjà, le regard tue.

La différence entre la fixation et la reconnaissance asymétrique sera celle qui sépare un monde invivable d'un monde difficilement supportable. L'image rémanente du Nègre

⁵³¹ *Idem.*

⁵³² *Ibid.*, p. 90.

⁵³³ *Ibid.*, p. 92.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 93.

emprisonné par la fixation y demeure inchangée, mais la société coloniale s'affaire désormais à conjurer ses effets, sans toutefois prendre le risque de la supprimer effectivement comme cause. Cette transition représente l'échappatoire à la fixation que le colonialisme lui-même propose au Nègre. Elle ne se confond pas avec le mouvement de l'expérience vécue du Noir que décrit Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, où c'est l'envoûtement par les mirages identitaires de la négritude qui se présentent comme la réponse à la fixation, c'est-à-dire comme sa répétition positivement valorisée. Cette réponse imparfaite, qui est celle de la conscience colonisée, diffère de celle de la société blanche. Or c'est de cette dernière, abordée par Fanon dans l'ultime chapitre de *Peau noire, masques blancs*, qui sera questionnée ici. Si cette forme de libération de la fixation devra se révéler contestable, c'est qu'elle se fait exclusivement selon les termes et les conditions d'une société inégale et fondée sur la hiérarchisation des races. En un mot : une société coloniale.

Nelson Maldonado-Torres a justement souligné la différence majeure qui sépare l'interprétation de Hegel que livre Fanon de celle de Honneth : le premier considère d'emblée la question de la lutte pour la reconnaissance comme marquée par une scission entre maîtres et esclaves⁵³⁵. Ce contexte interdit de lier dans un même souffle l'action de « tous » à celle de « chacun » ; la fixation participe du donné, du déjà-là, qui fracture le social. Certes, au même titre que Hegel dans l'interprétation qu'en livre Honneth, le psychiatre martiniquais doit prendre pour point de départ « la perception d'un manque au sein du monde de la vie ou d'une souffrance dans le présent »⁵³⁶, mais il la traite d'une façon fort différente. L'interprétation par le philosophe francfortois du phénomène raciste offre de ce dissentiment une illustration convaincante. Prenant appui sur le roman de Ralph Ellison, il interroge le racisme à partir du paradigme de l'invisibilité, c'est-à-dire de la « non-existence au sens social du terme »⁵³⁷ qui frapperait le Noir. Si cette approche lui permet de dégager que la non-perception de certains individus procède d'une activité, donc d'un pouvoir de ne pas voir qui performe l'invisibilité des groupes subalternes, elle répète également la négligence de Charles Taylor, qui considère la dimension néfaste de la reconnaissance comme procédant de son absence. En outre, à la différence du point de vue fanonien qui affirme la dimension principielle du racisme des sociétés ségrégationnistes ou colonialistes, Honneth en fait un problème intersubjectif,

⁵³⁵ MALDONADO-TORRES Nelson, *Against War*, op. cit., p. 129.

⁵³⁶ HONNETH Axel, *Les Pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (2001), trad. Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008, p. 80.

⁵³⁷ HONNETH Axel, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *La Société du mépris*, op. cit., p. 225.

presque circonscrit au domaine privé. La conclusion de sa réflexion est symptomatique des lacunes d'une telle approche :

l'invisibilité sociale dont souffre le protagoniste du roman de Ralph Ellison est le résultat d'une déformation de la capacité de perception des êtres humains à laquelle est liée la reconnaissance – ou, comme l'exprime l'auteur, à « un problème qui touche à la construction de leurs yeux intérieurs, ces yeux avec lesquels ils regardent la réalité à travers leurs yeux physiques ».⁵³⁸

Des causes de cette prétendue « déformation » du regard, il ne sera pas question une seconde. En outre, le terme choisi par le philosophe souligne nettement que la « formation » première de la manière dont les individus d'une société donnée appréhendent la race ne saurait être remise en question. Honneth laisse entendre que le problème du racisme consiste en une modification des modes de perception de l'altérité mais, dans le même temps, il délaisse absolument ce questionnement. Cette tendance à considérer superficiellement les problématiques les plus épineuses n'est pas accidentelle, mais découle des prémisses mêmes de la philosophie d'Axel Honneth, et notamment de l'immanentisme social qui en constitue le cœur.

Sa philosophie sociale se fonde sur l'intuition qu'il en existe deux traditions qui s'affrontent⁵³⁹. L'une, la tradition machiavélienne ou hobbesienne, voit l'opposition interindividuelle et les conflits d'intérêt comme la force structurante de la société. L'autre accorde un rôle prépondérant à l'interdépendance morale des sujets. Sa quête d'une version iréniste de la lutte pour la reconnaissance explique qu'au Hegel de *La Phénoménologie de l'esprit*, Honneth préfère celui des leçons d'Iéna qui en précèdent la rédaction, ou celui des *Principes de la philosophie du droit*. Autant de textes où s'affirme de la façon la plus structurante le concept de *Sittlichkeit*, d'éthicité. Cette notion permet à Hegel d'affirmer, contre le formalisme moral kantien, l'importance des valeurs partagées au sein d'une société, seules à même de donner sens à des injonctions morales par trop abstraites. Le modèle, inspiré de cités grecques idéalisées, que partagent les deux philosophes allemands est ainsi celui d'une socialité organique. L'individu s'y trouve dans l'ordre général comme dans un corps un organe. Les désirs individuels qui sont encouragés sont ceux qui renforcent la collectivité et doivent, au même titre, être ceux de la société. Comme l'avait déjà remarqué Kierkegaard, selon cette conception, « l'individu est l'individu qui possède son *τέλος* (*telos*) dans le général et sa tâche éthique est de s'y exprimer constamment de manière à éliminer sa

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 243.

⁵³⁹ HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2013, p. 158.

singularité pour devenir le général »⁵⁴⁰. La pensée de Honneth n'est nulle part dans une plus exacte continuité avec celle de Hegel que dans cette insistance constante sur l'interdépendance des individus et cet appel à recoudre toute forme de scission sociale.

C'est au nom de cet immanentisme, qui se renforce en s'appuyant sur les thèses hégéliennes selon lesquelles le corps social fonctionne toujours selon son propre métabolisme moral et se constitue selon une structure rationnelle à laquelle on ne saurait contrevenir sans effet négatif⁵⁴¹, que Honneth critique l'idée prônée par George Herbert Mead d'une reconnaissance prioritairement acquise par le travail. Il affirme ainsi que « l'intégration sociale d'une communauté politique ne peut réussir pleinement que dans la mesure où elle trouve un terrain favorable dans les rapports réciproques qu'entretiennent traditionnellement les membres de la société »⁵⁴². Honneth admet donc simultanément qu'il se trouve des communautés politiques exclues du général, et que la sortie de cette situation de rejet doit se faire selon les exigences mêmes de la généralité responsable de cette exclusion. On retrouve donc ici le même argument que dans le cas du racisme et de l'invisibilité sociale : la structure première, traditionnelle, de la société est, *a priori* hors-de-cause. Si les trois conditions de la reconnaissance sont sa dimension expérientielle et vécue, la limitation volontaire des libertés qu'elle implique et enfin sa réciprocité⁵⁴³, le substantialisme de la « tradition » qui remplace ici, sans en amoindrir la violence, celui de l'État hégélien interdit de toute évidence la troisième condition.

Le mérite de la pensée de Fanon est d'avoir montré que la reconnaissance est structurellement asymétrique : elle est l'appropriation des singularités par la généralité. Arrive-t-il à Honneth de faire droit aux critiques du paradigme de la reconnaissance, il ne le fait qu'en opposant une prétendue idéologie de la reconnaissance à la reconnaissance authentique, que seule l'épreuve du temps permettrait de distinguer l'une de l'autre⁵⁴⁴. Il recourt même à l'exemple de la reconnaissance de l'oncle Tom par les maîtres Blancs pour appuyer l'idée que toute époque est porteuse de certaines normes, partagées universellement, comme si le jugement négatif porté sur tous les oncles Tom par leurs contemporains nègres « marrons » ou réfractaires était dénué de toute valeur. Pourtant elle est têtue cette parole de Caliban qui, dans la *Tempête* de Césaire, adresse au mulâtre Ariel ces remontrances : « À quoi

⁵⁴⁰ KIERKEGAARD Søren, *Crainte et Tremblement* (1843), trad. Charles Le Blanc, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 107.

⁵⁴¹ HONNETH Axel, *Les Pathologies de la liberté*, op. cit., p. 28.

⁵⁴² HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 103.

⁵⁴³ CARRE Louis, *Axel Honneth : Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 2013, p. 37.

⁵⁴⁴ HONNETH Axel, « La reconnaissance comme idéologie », art. cit., pp. 249-250.

t'ont servi ton obéissance, ta patience d'Oncle Tom et toute cette lèche ? Tu le vois bien, l'homme devient chaque jour plus exigeant et plus despotique. »⁵⁴⁵

Ce n'est pas, comme l'affirme naïvement Axel Honneth, le changement des temps qui rend possible la critique de l'oncle Tom : c'est au contraire la colère qu'il inspire à tous les Caliban qui met l'histoire en branle. En outre, la difficulté ne tient pas plus à la vérité ou la fausseté de la reconnaissance qu'à sa présence où son défaut. Ce que pointe Fanon, et que son rejet de *La Phénoménologie* devait rendre impénétrable à Honneth, c'est l'inégalité qui travaille toute mise en œuvre de la reconnaissance. Pour Fanon, l'esclave, le subalterne, voit toujours déjà tout ce qu'il risque de perdre en s'engageant dans le procès d'une reconnaissance asymétrique (la seule que connaisse Honneth). La dimension, sinon raciste, *a minima* toujours inégalitaire de la reconnaissance n'est pas le fait de certains contenus idéologiques accidentels et secondaires mais procède de sa forme même, de son fonds le plus propre. Elle procède de ce que Fanon nomme « l'indifférence, ou la curiosité paternaliste »⁵⁴⁶ qui travaille toute reconnaissance entendant maintenir la société dans son état premier.

Honneth admet comme prémisses que tous les individus « sont » identiquement le monde social, qu'ils y existent de la même façon. Or, on l'a vu, ce n'est pas le cas : en colonie, le Nègre et le Blanc ne « sont » pas le même monde. Les objets et obstacles qu'ils y rencontrent se comportent très différemment avec chacun d'eux. L'un est salué respectueusement, l'autre accueilli par les injures et les coups de crosse. Dans un tel cas de figure, le fait que la société fabrique elle-même ses propres normes de l'individualité en vue de se reproduire et de se perpétuer fait partie du problème. Pourtant, d'après Honneth, la critique sociale est toujours mise en œuvre au nom des « valeurs ultimes »⁵⁴⁷ de la société elle-même. Or, et c'est ce qu'enseigne le théorème de la colonialité de l'être, il se peut très bien que l'exclusion violente d'un groupe participe de ces valeurs ultimes. Il se peut que la démolition des corps, comme l'a montré l'exemple améryen et fanonien de la torture, soit la mise à l'épreuve la plus aigüe, la plus véridique, des valeurs fondamentales d'un système social donné. La position de Honneth procède de l'erreur répandue qui consiste à croire que c'est le discours que tient la société sur elle-même qui constitue son socle primordial de

⁵⁴⁵ CESAIRE Aimé, *Une Tempête*, Paris, Seuil, 1969, p. 36. Le défenseur de Honneth arguera que le texte de Césaire est postérieur aux luttes de la décolonisation, et que les mots de ce Caliban-là n'auraient pu sortir d'aucune bouche des siècles précédents. C'est mal connaître les sources historiques de l'inspiration césairienne. *Une Tempête* est une allégorie de la révolte de Saint-Domingue (quant à laquelle, faisant œuvre d'historien, il avait déjà donné un *Toussaint Louverture* en 1962) où Prospero, Ariel et Caliban représentent respectivement le Blanc, le Mulâtre et le Nègre, c'est-à-dire les trois classes qui s'affrontaient dans les colonies antillaises. La révolution haïtienne vit la victoire de la dernière, la plus misérable de toutes.

⁵⁴⁶ PNMB, p. 179.

⁵⁴⁷ CARRE Louis, *Axel Honneth, op. cit.*, p. 102.

valeurs, plutôt que sa structuration réelle, en l'espèce sa hiérarchisation raciale constitutive. Si dans une nation qui prône l'égalité, certains doivent se battre pour l'obtenir, c'est bien qu'en dernière instance le maintien de certains dans l'indignité forme un socle plus fondamental que l'égalité prêchée.

L'affirmation par Honneth du concept hégélien d'esprit objectif, qui souligne la nécessité d'une rationalité sociale immanente, ne permet pas non plus d'infirmar la thèse selon laquelle le maintien d'un groupe humain hors de la sphère de la légitimité et de la dignité peut se faire au nom de principes éminemment rationnels. Jusque dans l'analyse des fascismes, la vision classique de l'École de Francfort selon laquelle seule l'irrationalité pourrait causer des exclusions de ce genre a subi de sévères remises en question⁵⁴⁸. Fanon ne recourt pas à l'argument relativiste selon lequel ce qui est rationnel pour un groupe ne le serait pas nécessairement pour l'autre ; il soutient que c'est l'exigence européocentriste de rationalité même qui, pour se vivre comme universelle, a besoin d'éprouver ses confins. Cet absolu doit garder à portée de main une relativité à combattre. Par exemple : les valeurs d'éducation des races arriérées ou les projets de destitution des vieilles chefferies esclavagistes que secrète la société coloniale ne sauraient être tenues pour légitimes dans la mise en œuvre de leur propre critique, car il est illusoire de croire que de tels desseins pourraient exister hors d'un système intrinsèquement raciste et violent. Cette éducation comme ce combat contre l'esclavage ne sont pas isolables de leur milieu d'origine et de leurs objectifs véritables. Cela, les colonisés n'eurent aucun besoin du recul de l'histoire pour le comprendre. Leur existence, leur condition le leur enseigna.

Le modèle asymétrique de la reconnaissance pose deux problèmes siamois qui correspondent aux deux perspectives opposées qu'il est possible d'adopter pour l'aborder : celle du subalterne d'une part et, de l'autre, celle de la société selon les termes de laquelle il est censé se faire reconnaître. Tout d'abord, le colonisé qui cherche la reconnaissance exemplifie ce qu'Achille Mbembe appelle « *l'assujettissement de l'indigène par son désir* »⁵⁴⁹, sa participation libidinale à l'entreprise coloniale. En effet, un tel désir de

⁵⁴⁸ « Si nous tenons, néanmoins, à insister un peu sur ce motif, c'est en réalité pour marquer notre méfiance et notre scepticisme, s'agissant du nazisme, à l'égard de l'accusation hâtive, brutale et la plupart du temps aveugle, d'irrationalisme. Il y a au contraire une *logique du fascisme*. Ce qui veut dire aussi qu'une certaine *logique est fasciste*, et que cette logique n'est pas simplement étrangère à la logique générale de la rationalité dans la métaphysique du Sujet. » LACOUE-LABARTHE Philippe et NANCY Jean-Luc, *Le Mythe nazi* (1991), La Tour-d'Aigues, L'Aube, 2005, p. 25, italiques dans l'original. On trouve une version fort différente, mais même en rupture avec l'interprétation dominante de l'École de Francfort, de la thèse d'une rationalité intrinsèque du totalitarisme chez Slavoj Žižek, qui souligne l'homologie de l'organisation stalinienne avec la raison pratique kantienne. Cf. DE CALAN Ronan et MOATI Raoul, *Žižek. Marxisme et psychanalyse*, Paris, PUF, 2012.

⁵⁴⁹ MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 175, italiques dans l'original.

reconnaissance est essentiellement désir de cela même qui exclut, brutalise, violente. C'est le désir de ce qui le met lui-même et les siens au ban. Il y a une compulsion masochiste à la racine de tout désir de reconnaissance ; Fanon a bien montré que chercher auprès des colonisateurs une telle reconnaissance revenait à les prendre *de facto* comme modèle d'humanité⁵⁵⁰. Lutter pour obtenir la reconnaissance d'une telle société revient à la légitimer. Aucune émancipation ne peut naître de cet accaparement du désir du subalterne par un principe exclusif et violent. Toutefois, si cette mise au jour de l'aliénation du désir du colonisé est nécessaire, c'est encore du point de vue de la société discriminante que se posent les problèmes les plus massifs.

La reconnaissance telle qu'elle est présentée ici n'est pas une reconnaissance de l'altérité, mais du même sous l'apparence factice de l'autre. On s'y retrouve soi-même en l'autre. La société coloniale, dans un tel modèle, se reconnaît elle-même dans le colonisé, contemple en lui ses bienfaits, rehausse son orgueil. La reconnaissance asymétrique, c'est l'assimilation : l'abolition d'une différence forte au profit d'une différence minimale qui, en dernière instance, vise à la conservation de l'identité première du général. Se placer en position d'autorité reconnaissante légitime fait partie des attributs de la société colonialiste ; ce n'est pas parce qu'elle reconnaît certains subalternes, ou plutôt qu'elle *se* reconnaît *en* eux, qu'elle cesse d'être raciste. La reconnaissance asymétrique est comme un étrange renversement dialectique de la fixation : la société toute entière s'y immobilise et c'est le Nègre qui se voit comme sommé de se mettre en mouvement en direction de cette immobilité.

Le déploiement par le corps social de ses propres prémisses peut, certes, être appréhendé comme la marche bénéfique de l'histoire vers un universel rationnel admis de toutes et de tous. Mais il peut également, et avec non moins d'arguments, être considéré comme l'immobilisme morbide d'une société nécrosée, condamnée à se répéter et à se légitimer elle-même, se rendant inapte à percevoir l'événement et l'altérité. Fanon avait bien identifié cette tendance, qu'il tenait pour un produit de ce qu'il nommait « société bourgeoise » :

l'aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction. Et je crois qu'un homme qui prend position contre cette mort est en un sens un révolutionnaire.⁵⁵¹

⁵⁵⁰ Cf. GORDON Lewis R., « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », *art. cit.*, p. 113.

⁵⁵¹ *PNMB*, p. 182.

L'interprète de Fanon qui a le mieux saisi le problème de cet immanentisme social pathologique et mortifère est sans doute Lewis Gordon⁵⁵². Il s'attache à décrire cette tendance des structures sociales, mais aussi des disciplines intellectuelles, à se prendre elles-mêmes pour fin. Le général, en tant que général, c'est-à-dire en tant qu'il se contente de déployer les conséquences de ses vérités premières ou de ses valeurs ultimes, n'est pas dans un état de progrès continu, mais au contraire de décadence. Le progrès implique l'invention, l'émergence de l'inouï. Or, la société bourgeoise que décrit Fanon se contente de prélever indéfiniment les rentes de son point de départ, de telle sorte que rien n'a lieu qui n'était déjà prévisible, anticipé. Dans un modèle fondé sur l'épuisement par un système social de ses propres prémisses et virtualités, l'existence tourne à vide puisque l'on n'y échange que ce qu'on a déjà. Fanon permet ainsi de comprendre la philosophie de Honneth comme une apologie de la putréfaction sociale bourgeoise.

L'ultime conséquence de cette putréfaction, consubstantielle à toute conception immanentiste, c'est-à-dire tautologique, de l'ordre social, consiste en la dégradation, décrite par Fanon, de la reconnaissance en « comparaison ». Cette conception fanonienne prend à revers le lieu commun de la philosophie sociale qui veut que la surenchère à l'interdépendance des individus doive nécessairement équivaloir à un bienfait, à une désaliénation⁵⁵³.

Les nègres sont comparaison. Première vérité. Ils sont comparaison, c'est-à-dire qu'à tout instant ils se préoccupent d'auto-valorisation et d'idéal du moi. Chaque fois qu'ils se trouvent en contact avec un autre, il est question de valeur, de mérite. Les Antillais n'ont pas de valeur propre, ils sont toujours tributaires de l'apparition de l'Autre.⁵⁵⁴

Une telle compulsion comparative n'est possible que si, dans la société, s'est opérée cette réification des valeurs que Honneth assimile témérairement à une « réalisation sociale de

⁵⁵² GORDON Lewis R., Fanon and the Crisis of European man, *op. cit.*, p. 23 ; GORDON Lewis R., *Disciplinary decadence. Living thought in trying times*, Boulder – Londres, Paradigm, 2006.

⁵⁵³ Fanon marche toutefois ici dans les pas du Rousseau du second discours, auquel il semble emprunter cette notion de comparaison : « Si c'était ici le lieu d'entrer en des détails, j'expliquerais facilement comment sans même que le Gouvernement s'en mêle l'inégalité de crédit et d'autorité devient inévitable entre les Particuliers sitôt que réunis en une même Société, ils sont forcés de se comparer entre eux, et de tenir compte des différences qu'ils trouvent dans l'usage continu qu'ils ont à faire les uns des autres. [...] Je remarquerais combien ce désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, combien il excite et multiplie les passions, et combien, rendant tous les comme concurrents, rivaux ou plutôt ennemis, il cause tous les jours de revers, de succès et de catastrophes de toutes espèces en faisant courir la même lice à tant de Prétendants [...]. » ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Flammarion, 2008, pp. 141-142.

⁵⁵⁴ PNMB, p. 171.

l'universalité rationnelle »⁵⁵⁵. On voit à l'œuvre une autre dimension de la réification dont parlait Georg Lukacs, qui la définissait comme un phénomène social total qui « fait s'opposer à l'homme sa propre activité, son propre travail comme quelque chose d'objectif, d'indépendant de lui et qui le domine par des lois propres, étrangères à l'homme »⁵⁵⁶. L'érection d'une tradition en critère d'évaluation du « prix » des groupes humains, en crible qui devrait en autoriser ou en interdire la reconnaissance, n'est possible que dès lors qu'un procès de réification de ce genre est à l'œuvre, non plus dans le travail, mais dans la tradition même. Cela veut dire qu'elle n'est plus connotée à l'existence, mais s'en trouve détachée et exposée comme une norme à laquelle l'individu doit se conformer. Paradoxalement, la métaphore de la société organique implique déjà cette idée de normes évaluatives s'imposant aux individus qui les incarnent : de même qu'il serait préjudiciable à l'organisme que le cœur ou le foie se mettent à fonctionner d'une autre manière que celle qu'on attend d'eux, l'éthicité interdit à l'individu de sortir de son rôle, de délaisser la livrée cousue pour lui par la société.

La prééminence des valeurs prétendument rationnelles et partagées interdit aux colonisés de se vivre comme dotés d'une valeur intrinsèque, suspendue qu'elle est à l'assentiment des normes portées par le regard colonial : « Le Martiniquais ne se compare pas au Blanc, considéré comme le père, le chef, Dieu, mais se compare à son semblable sous le patronage du Blanc. »⁵⁵⁷ La comparaison, c'est un Nègre qui s'affirme meilleur qu'un autre à l'aune de ce qu'il s'imagine, ou même de ce qu'il désire, être le désir du Blanc. Il y a une assomption par le Noir du mode de reconnaissance qu'impose l'éthicité blanche telle qu'elle laisse toujours ces critères hors de cause : ils demeurent tacitement acceptés et reproduits. Fanon décrit la comparaison comme une dissolution de toute objectivité d'où ne surnagent que des sujets. Ce refus de l'objet est un refus de l'histoire, de la formation de soi, de l'action. Comme on le verra plus en détails, Hegel a soutenu que « l'esclave, en travaillant la chose, met en œuvre le principe de négation de manière active et créatrice »⁵⁵⁸ ; en d'autres termes, c'est dans sa relation à l'objet qu'il exerce sa liberté et initie sa sortie de l'état de servitude auquel il est rivé. C'est dans un dialogue avec la matière, avec le monde, avec la nature que s'opère la transformation libératoire de l'esclave. La catastrophe de cette déchéance de l'objectivité, c'est que le critère de l'émancipation n'est plus la situation réelle de l'existence de l'esclave, mais son appréciation fantasmatique par une critériologie réifiée.

⁵⁵⁵ HONNETH Axel, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », *La Société du mépris*, op. cit., p. 109.

⁵⁵⁶ LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 113-114.

⁵⁵⁷ PNMB, p. 174.

⁵⁵⁸ BUTLER Judith, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle* (1987), trad. Philippe Sabot, Paris, PUF, 2011, p. 80.

Ces Martiniquais sont portés à croire que leur réalité humaine est absolument indépendante de toute donnée objective, mais qu'elle ne procède que de leur orientation par rapport à la seule instance légitime, et surtout de différentiels d'appréciation entre Nègres. C'est la course à qui sera le plus « reconnaissable » par la société coloniale. Une telle orientation n'est évidemment pas de nature à soulager la conscience malheureuse du colonisé. En l'absence de médiation objective, chaque individu, s'appréhendant comme une totalité subjective, se tourne, en quête de reconnaissance, vers le regard rêvé du Blanc. Moins on trouve de critères pour le faire, plus on compare. La comparaison est donc ce processus d'isolation des subjectivités, d'éviction du monde, c'est-à-dire des *choses*, coextensif à la croissante obsession d'un assentiment du regard de l'autre, c'est-à-dire de ses *valeurs*. La comparaison est une pathologie des sociétés où la valorisation d'un individu est indexée à sa conformation à quelque « tradition » culturelle autoréférentielle. Elle a pour corollaire une cécité à l'absolu comme à la valeur singulière de chacun. La comparaison coupe les individus de leur dynamique propre, diachronique, pour les figer dans la synchronie d'une relativité sans limite⁵⁵⁹. La tare fondamentale de la théorie de la lutte pour la reconnaissance, aussi bien quand elle promeut la reconnaissance asymétrique que lorsqu'elle dégénère en comparaison, Fanon l'a clairement identifiée : « Le Noir cesse de se comporter en individu *actionnel*. Le but de son action sera Autrui (sous la forme du Blanc), car Autrui seul peut le valoriser. »⁵⁶⁰ La reconnaissance est l'autre nom du geste par lequel la société colonialiste utilise le Nègre comme un intercesseur en faveur de sa propre valorisation.

Bien sûr, l'adepte de Honneth pourrait objecter à ce faisceau de critiques que Fanon borne ses analyses à la période historique révolue dans laquelle il évoluait, alors que le philosophe francfortois se concentre pour sa part sur des sociétés modernes marquées par un incontestable progrès des libertés⁵⁶¹. Une telle objection ne ferait que confirmer les soupçons que soulève la théorie de la reconnaissance. Prenant l'immanence sociale pour point de départ et pour fin, elle s'interdit d'en penser les laissés-pour-compte, les exclus et les déchets

⁵⁵⁹ C'est une conclusion que l'on peut également retirer de l'introduction de *La Phénoménologie* de Hegel, comme le montre Jean-Clet Martin : « Je peux, par exemple, me contenter de classer tous les bourgeons du genre pommier et décrire leurs caractéristiques par opposition aux poiriers. Ce ne sont certes pas les mêmes fleurs, le tableau de l'une ne recouvrant pas celui de l'autre. Mais cette différence extérieure ne fait ni un pommier ni un poirier. Elle ne rend pas compte de la manière dont le bourgeon devient une fleur, remplacée par un fruit dont les pépins s'ouvrent déjà à l'arbre futur qui les fera éclater. Dans le premier cas, on a une différence simplement comparative : celle des pommes et des poires, différences de classes ou d'espèces. Ce qui intéresse Hegel, c'est plutôt d'en rester au même bourgeon pour y noter des différences internes, parfois très violentes, le déploiement du processus qui passe à la fleur et, delà, au fruit en mesure de la remplacer. » MARTIN Jean-Clet, *Une Intrigue criminelle de la philosophie. Lire la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2009, p. 25.

⁵⁶⁰ PNMB, p. 125.

⁵⁶¹ CARRE Louis, *Axel Honneth, op. cit.*, pp. 111-113.

autrement que comme d'humbles et disciplinés solliciteurs, agglutinés aux guichets des préfectures de la reconnaissance, attendant patiemment qu'un regard bienveillant condescende à se poser sur eux. C'est toujours une mauvaise façon d'aborder le problème de l'exclusion que de le préjuger appartenir au passé. Si la colonisation telle que l'a décrite Fanon n'existe plus, rien ne permet d'affirmer avec certitude que des scissions essentielles du monde social telles que la colonialité de l'être ne travaillent plus les sociétés contemporaines sur lesquelles se penche Honneth. C'est pour cette raison qu'il est préférable, à la suite de Fanon, de chercher à penser l'universel à partir de ses confins plutôt que depuis son centre, en se félicitant *a priori* de ses progrès.

« Quelles sont-elles, ces créatures affamées d'humanité qui s'arc-boutent aux frontières impalpables (mais je les sais d'expérience terriblement nettes) de la reconnaissance intégrale ? »⁵⁶² C'est Fanon qui pose cette question dès la première page de son premier texte publié. S'il a proposé la critique virulente qu'on vient de voir de la conception intrinsèquement inégale de la reconnaissance qui dominait son temps (et continue de dominer le présent), Fanon ne délaisse pas pour autant totalement ce concept. Mais il en propose, avec cette idée de « reconnaissance intégrale », une formulation dépouillée de tout air de famille avec celle d'un Honneth. Elle part du simple constat que la reconnaissance d'une altérité depuis le confort qu'assure l'habitation d'une « tradition » que l'on veut immuable n'est en fait aucune reconnaissance du tout. La reconnaissance de ce que son appareil affectif, cognitif, éthique permet déjà de considérer représente un non-événement. En détournant la formulation derridienne selon laquelle il n'y a de pardon que de l'impardonnable⁵⁶³, il faut affirmer que, pour Fanon, *il ne saurait y avoir de reconnaissance que du non-reconnaissable*. L'altérité faible n'en est pas vraiment une.

« Altérité de rupture, de lutte, de combat »⁵⁶⁴, telle est l'altérité irréductible que promeut Fanon. Reconnaître une telle altérité de rupture, c'est rompre avec sa propre manière de reconnaître. Ce qui implique que l'ordre social général soit forcé de constater que les normes partagées elles-mêmes empêchaient toute reconnaissance intégrale. Une telle « reconnaissance » doit se lire comme un renouvellement, une répétition créatrice (on verra l'importance d'un tel geste), plutôt que comme une réitération : c'est une nouvelle façon de

⁵⁶² FANON Frantz « Le syndrome nord africain », *art. cit.*, p. 11.

⁵⁶³ « S'il y a quelque chose à pardonner, ce serait ce qu'en langage religieux on appelle le péché mortel, le pire, le crime ou le tort impardonnable. D'où l'aporie que l'on peut décrire dans sa formalité sèche et implacable, sans merci : le pardon pardonne seulement l'impardonnable. On peut ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardonnable. » DERRIDA Jacques, *Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 2000, p. 108.

⁵⁶⁴ *PNMB*, p. 180.

connaître qu'elle initie. La position révolutionnaire de Fanon souligne qu'il n'y a de reconnaissance qu'au prix d'une critique des normes mêmes qui gouvernent la reconnaissance – en d'autres termes : une remise en cause massive des valeurs ultimes de la société. Bien sûr, seule une lutte au sens fort du terme, et non seulement la lutte symbolique décrite par Axel Honneth, peut *in fine* contraindre le corps social à sortir ainsi de lui-même pour reconnaître ce qu'il ne *peut pas* reconnaître. Un tel bouleversement n'est jamais simplement consenti par une société oppressive. Le cas des Noirs français sur lequel s'attarde Fanon le montre, qui ne se sont pas battus pour leurs droits et se les sont vus concéder d'en haut, par la munificence de leurs anciens maîtres⁵⁶⁵. Cela n'est pas la liberté : c'est une permission. Ce sont les modalités d'un tel forçage révolutionnaire, qui sépare cette libération qu'est la reconnaissance intégrale de la reconnaissance conditionnée par les attentes des maîtres, qui doivent à présent être examinées.

Séjour auprès du négatif

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon dégage deux versions pathologiques de la reconnaissance qui ne rehaussent pas la réalité humaine, mais au contraire la violentent. La première est la fixation, l'expérience par le Noir du regard hostile du Blanc, qui lui intime de rester à sa place. Elle ne lui laisse aucun espace pour devenir autre chose que ce qu'elle fait de lui ; chacun de ses actes est enregistré et interprété en fonction de sa race. Cet emprisonnement violent est la forme la plus absolue du racisme, à laquelle la société coloniale propose toutefois une échappatoire, mais selon ses propres termes : la reconnaissance. Elle coïncide avec l'assomption par la société d'une tradition, soustraite à toute réflexivité critique, dont les gestes de reconnaissance, c'est-à-dire de valorisation du subalterne, viseront à préserver sa propre intégrité fantasmatique. Ce schéma pose deux problèmes. D'une part, l'indigène qui veut être reconnu s'y trouve assujetti à son propre désir, puisqu'il désire cela même qui le bannit et le méprise. Et d'autre part, cette reconnaissance n'est que l'identification par la société régnante de ses propres valeurs, portées par un autre. Elle n'initie aucun changement, aucune transformation sociale. Cette hégémonie de la tradition européenne ne laisse aucune place à la valeur objective des subalternes, suscitant des comportements pathologiques que Fanon appelle « comparaison ». Séparés de toute valorisation positive de ce qu'ils sont effectivement, puisque leur propre chair nègre les a

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 179.

placés en-dessous de tout, ils se comparent entre eux, le mieux étant toujours ce qui rapproche le plus de la reconnaissance de l'europpéen.

Pour Fanon, une reconnaissance de ce genre ne mérite pas son nom : elle est un consentement, l'acceptation de ce qui est déjà accepté, un assentiment au *statu quo*. Il soutient au contraire qu'il n'y a de reconnaissance que de ce qui n'est pas reconnaissable. Une telle reconnaissance intégrale ne peut s'acquérir qu'au prix d'une lutte, non pas pour se faire accepter selon des critères inégalitaires, mais pour en remettre radicalement en cause la légitimité, au titre même qu'on fut par eux rejeté. L'explication de cette prise de position théorique exige un retour à sa source première : la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave que Fanon s'est appropriée d'une façon toute personnelle.

Le courant intellectuel que l'on nomme « l'idéalisme allemand » naît d'une réaction contre la limitation kantienne des pouvoirs du sujet et de ses possibilités de connaissance. Fichte avait ouvert la voie à Hegel, recourant à une argumentation plaisante : l'entreprise de Kant consistait en une limitation du Moi. Or, il n'est possible de limiter qu'une seule et unique chose : l'illimité. Donc, si Kant a limité le Moi, c'est qu'il était, originellement, illimité⁵⁶⁶. La pensée hégélienne recourra à une argumentation comparable pour déterminer les coordonnées fondamentales de sa vision de l'humain, en substituant le concept de finitude au Moi, et le concept d'infini à celui d'illimité. L'entendement classificatoire kantien, la pensée analytique, conçoit l'infini et le fini comme s'ils étaient deux choses séparées : l'infini est extérieur au fini. Mais si le fini est hors l'infini, alors il lui fait obstacle et l'infini ne peut exister dans ces conditions. Puisque le fini ne saurait limiter l'infini, Hegel soutient que cet infini se trouve à l'intérieur du fini⁵⁶⁷. La finitude a de l'infini en elle, c'est la source de l'insatiable désir qui l'anime. C'est-à-dire qu'elle est toujours *inquiète*, au sens premier du terme : celui d'un défaut de repos. Elle ne tient pas en place, doit toujours initier un déplacement. Cette dimension de la pensée hégélienne, Fanon l'a parfaitement comprise et reprise à son compte : « Je demande qu'on me considère à partir de mon Désir. Je ne suis pas seulement ici-maintenant, enfermé dans la chose. Je suis pour ailleurs et pour autre chose. »⁵⁶⁸ Être considéré à partir de son désir c'est, à la lettre, être tenu pour une puissance inquiète. Le trait le plus essentiel de la réalité humaine fanonienne, qu'elle partage avec la conscience hégélienne, c'est son être-pour-autre-chose, c'est-à-dire son inquiétude foncière et créatrice.

⁵⁶⁶ Cf. VAYSSE Jean-Marie, *Hegel. Temps et histoire*, Paris, PUF, 1998.

⁵⁶⁷ PAPAIOANNOU Kostas, *Hegel, op. cit.*, pp. 45-46.

⁵⁶⁸ *PNMB*, p. 177.

Le désir hégélien, c'est donc de l'infini pris dans une finitude. Un rappel permanent à l'individu qui l'incite à sortir de lui-même. Une telle conception diffère pourtant du désir-manque psychanalytique qui fut tant critiqué par la philosophie française du second XX^e siècle. Comme infinité logée dans la finitude, le désir n'est jamais lacunaire : c'est l'individu qui toujours manque à son désir. Le désir n'est pas un manque, un vide avide que viendrait simplement combler son objet, comme du plâtre une faille dans une paroi. Il ne s'agit pas de remplir le vide mais de se construire une réalité humaine qui soit à la mesure de ce désir sans borne. Pour Hegel, et c'est là que c'est Honneth qui s'en rapproche tandis que s'en éloigne Fanon, ce qui meut ultimement ce désir, c'est le besoin de dévoiler l'unité primordiale par-delà l'apparence de la scission. Il est tourné vers l'extériorité, l'étranger, mais doit abolir cette étrangeté, l'attester comme déjà connue. C'est ce mouvement qui suscite ce que Hegel nomme négativité. Elle n'est pas simplement une destruction : elle est avant tout la production du contraire, de l'altérité, en vue d'un progrès. Hegel soutient qu'il y a deux façons d'envisager une réfutation d'un principe, c'est-à-dire sa négation. La manière non dialectique considère que ladite réfutation enterre le principe, l'annule et le rend simplement impraticable, attestant de la nullité qui devait avoir été la sienne depuis toujours. *A contrario*, la manière dialectique tient la réfutation (c'est-à-dire la négativité) pour une correction suscitée par le principe lui-même, une amélioration que le défaut rendait possible. Pour la pensée dialectique, l'imperfection a le mérite d'ouvrir vers la perfectibilité, suscitant le mouvement historique d'une rectification qui rend le principe supérieur, dans ses virtualités, à toute « perfection » immobile et dénuée de perspective d'avenir⁵⁶⁹. « Aux yeux de Hegel, le négatif n'est que l'infini qui, sans cesse, empêche la fermeture sur soi d'un système, l'ouvre, car il ne peut tenir dans ses frontières »⁵⁷⁰, interprète Jean-Clet martin. Cette négativité pourrait également se décrire comme une faim insatiable de l'individu pour lui-même sous la forme de l'extériorité. Son désir de devenir tout. Vivre, c'est en endurer l'épreuve en suivant la voie que tracent les pulsions qui sourdent de ce désir. Suivre les différentes étapes de cette réalisation de l'individu veut dire assister à la formation d'une subjectivité indistinctement individuelle et collective.

Au commencement de *La Phénoménologie de l'esprit*, l'individu se trouve plongé dans ce que Hegel nomme la « certitude sensible », c'est-à-dire la perception immédiate des choses. Il est mû par la conscience naturelle qui connaît les objets par opposition à soi, et soi-même par opposition aux objets. L'individu se passionne pour l'extériorité car elle lui semble

⁵⁶⁹ Cf. HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁷⁰ MARTIN Jean-Clet, *Une Intrigue criminelle de la philosophie*, *op. cit.*, p. 28.

indubitable, il est donc animé par un engagement ontologique primordial qui certifie que les choses sont ce qu'elles sont, c'est-à-dire ce qu'elles paraissent. Lorsqu'il se situe « ici et maintenant », il croit formuler une vérité sûre, universelle. Mais aussitôt que la parole le désigne, ce « maintenant » fuit dans l'instant pour s'avérer comme ayant été. De même, un « ici » peut désigner indifféremment n'importe quel point de l'espace et le fait que l'on indique un endroit bien précis n'en rend pas moins ce dernier absolument interchangeable. Tout lieu est potentiellement un « ici ». Alors même que l'on entend désigner les choses les plus précises, les plus singulières, c'est l'universalité nue que ces énoncés révèlent. C'est ainsi le caractère transitoire et mouvant des réalités particulières, telles que celles que l'on voudrait pouvoir spécifier en disant « maintenant » et « ici », qu'enseignent les apories que met en scène Hegel :

Les animaux eux-mêmes ne sont pas exclus de cette sagesse-là mais font la preuve, au contraire, qu'ils sont très profondément initiés en cette matière, puisqu'ils ne restent pas en arrêt devant les choses sensibles comme devant autant de choses qui seraient en soi, mais, désespérant de cette réalité et pleinement certains de sa nullité, se servent sans autres manière et les dévorent ; et la nature tout entière célèbre comme eux ces mystères on ne peut plus transparents qui nous enseignent ce qu'est la vérité des choses sensibles.⁵⁷¹

Au même titre que l'animal, l'individu humain est dévoration. Constatant la vacuité des objets, voyant qu'il peut les détruire, en venir à bout, il les consomme. Par l'exemple de la dévoration et l'expérience de l'instable fragilité du monde que lui dévoile son propre pouvoir, l'individu se découvre lui-même comme problème. Or, se prendre réflexivement comme problème, c'est se révéler à soi-même comme conscience. C'est au terme de plusieurs péripéties que, comme l'a montré Judith Butler, l'individu découvre que « la conscience du monde est toujours simplement la conscience de soi-même dans son altérité »⁵⁷².

Cette conscience en quête de totalisation finira par trouver sur sa route un obstacle conséquent : l'autre conscience ; et plus précisément l'objectivité corporelle de celle-ci. Rencontrant l'autre, l'individu se confronte à la fois à la possibilité d'une communauté humaine, c'est-à-dire d'un éventuel acheminement vers l'infini réalisé, et l'évidence présente de son absence. Le corps de cet autrui pourrait apparaître comme un prolongement, une pièce dans un continuum solidaire des corps, mais c'est comme un obstacle qu'il surgit. Ici, la possibilité de la reconnaissance mutuelle équivaut à celle d'un faire-communauté ; tout

⁵⁷¹ HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., pp. 138-139. Pour sa plus grande vivacité, la traduction de Jean-Pierre Lefebvre est privilégiée pour cette citation.

⁵⁷² BUTLER Judith, *Sujets du désir*, op. cit., p. 55.

l'épisode de la lutte du maître et de l'esclave découle de l'échec de cette possibilité première d'une communauté de deux individus *a priori* semblables, équivalents, égaux. La reconnaissance, même dans son absence, les lie l'un à l'autre. Un lien s'est forgé, que l'inassouvi désir du commun dispute au fait têtue que le corps de l'un fait obstruction à l'autonomie de l'autre.

Un individu surgit face à face avec un autre individu [...], ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie, des consciences qui n'ont pas encore accompli l'une pour l'autre le mouvement de l'abstraction absolue, le mouvement qui consiste à extirper de soi tout être immédiat, et à être seulement le pur être négatif de la conscience égale à soi-même.⁵⁷³

L'objet de la lutte, pour chaque protagoniste, sera de prouver à l'autre qu'il est, à lui seul, une communauté ; du moins, quelque chose de plus absolu qu'un simple individu. Il s'agira, pour ce faire, de « montrer qu'on n'est pas attaché à la vie »⁵⁷⁴. Chaque conscience doit prouver qu'elle est plus radicalement que l'autre tournée vers l'infini, puisque c'est là l'objet de convoitise qu'elles se disputent. C'est pour cela que chacune doit prouver à l'autre son détachement de la vie en la mettant en jeu. Cette lutte à mort est une double opération de mise en danger de l'autre, mais au risque de sa propre vie. Qui n'a pas mis en jeu sa vie peut certainement se voir reconnaître comme une « personne », c'est-à-dire comme un sujet de droit, mais nullement comme une conscience de soi autonome. C'est précisément cette reconnaissance asymétrique, sans risque, que critiquera Fanon et qu'on a comparé au modèle d'Axel Honneth⁵⁷⁵. L'épreuve de la mort qui n'a pas connue l'échappatoire juridique d'une reconnaissance asymétrique voit, finalement, la formation de deux figures distinctes : celle du maître et celle de l'esclave. Celui-ci, face à la menace, a fait le choix renoncer, d'abandonner la lutte, révélant ainsi son attachement à la vie.

Il devient donc esclave, se mettant au service de l'autre individu, qui devient son maître. Ce dernier entend ainsi vivre plus absolument son détachement des contingences matérielles : il ne se rapporte plus aux choses extérieures, au monde, que par le truchement de l'esclave qui lui devient en quelque sorte un corps supplémentaire⁵⁷⁶. L'activité négatrice du maître se bornera dès lors à la consommation des biens produits pour lui par son esclave. Dans cette

⁵⁷³ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, trad. Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁷⁵ *PNMB*, pp. 177-178. Fanon y cite à l'appui de son argumentaire le passage de *La Phénoménologie* qui porte sur cette question.

⁵⁷⁶ Cf. BUTLER Judith et MALABOU Catherine, *Sois Mon Corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, trad. Elsa Boyer, Paris, Bayard, 2010. Il faut ici comprendre le terme « supplémentaire » dans toute son indécidabilité, comme l'avait révélé Derrida : le supplément est à la fois ce qui se substitue et s'ajoute.

situation, le serviteur poursuit un processus d'apprentissage et de formation de soi par le travail. Il y met en œuvre sa capacité négatrice, la développe et la renforce. L'apparent détachement du maître des contingences du monde se révèle ainsi pour le moins illusoire : se rêvant indépendant de la réalité, il est devenu dépendant de l'esclave. Comme le souligne Judith Butler, c'est alors une seconde lutte à mort qui s'engage dans le texte hégélien ; non plus entre deux individus égaux, mais entre l'esclave et le maître : « La stratégie de la domination avait pour but de remplacer cette lutte. Mais dans la première version, la mort survenait par la violence de l'autre ; la domination était une manière de contraindre l'autre à mourir à *l'intérieur* de la vie. »⁵⁷⁷ La seconde lutte voit l'esclave revenir d'entre les morts pour menacer l'hégémonie du maître. S'il finit par prendre le dessus, c'est que, paradoxalement, le fait d'avoir abandonné lors de la première lutte en témoignant d'un plus grand attachement à la vie tirait son origine d'une expérience vécue singulière (au sens fort de l'*Erlebnis* en psychiatrie : celui d'un événement psychique marquant et qui ne laisse pas de marquer). En effet, l'esclave a connu quelque chose que le maître ignore absolument : la *peur*. À l'école de la peur il dut apprendre, comme le dit Hegel, que le maître absolu est la mort. S'il est en mesure de prendre le dessus, c'est qu'il l'a déjà défié, le regardant droit dans les yeux :

Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se trouver soi-même sans l'absolu déchirement [...], mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui.⁵⁷⁸

Nul mieux que l'esclave, mieux que le colonisé, ne peut connaître la douleur lancinante de ces déchirements, l'hébétude haletante de l'écartèlement. Cela n'a pas échappé à Susan Buck-Morss qui, dans sa reconstitution des sources haïtiennes de l'épisode hégélien de la lutte à mort, le décrit ainsi : « En œuvrant pour leur propre libération, les esclaves africains de Saint-Domingue obtiennent, par la force, leur reconnaissance par les Blancs d'Europe et d'Amérique – ne serait-ce que sous la forme d'un certain effroi. »⁵⁷⁹ Tous les éléments de la seconde lutte à mort décrite par Butler sont là, auxquels Fanon attachait tant d'importance. Il est en effet malaisé de nier que les descriptions hégéliennes de l'expérience de l'effroi, de la reconquête par l'esclave du pouvoir de la négativité, du séjour auprès du négatif ont constitué

⁵⁷⁷ BUTLER Judith, « Attachement obstiné, assujettissement corporel. Une relecture de la conscience malheureuse de Hegel », *art. cit.*, p. 76, italiques dans l'original.

⁵⁷⁸ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁷⁹ BUCK-MORSS Susan, *Hegel et Haïti*, *op. cit.*, p. 32.

pour la pensée de Fanon des concepts structurants. Toutefois, l'évidence des points de convergence ne doit pas barrer l'accès à la subtilité des différences. La plus importante concerne l'objet même de la reconnaissance.

La partie de *Peau noire, masques blancs* consacrée au commentaire de Hegel commence par cette phrase : « L'homme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre homme, afin de se faire reconnaître par lui. »⁵⁸⁰ Être humain, en d'autres termes, c'est porter son désir sur le plan des interactions sociales. On n'a pas assez souligné que cette thèse contredisait radicalement une influente école d'interprétation qui, depuis Alexandre Kojève, affirme que : « Ce n'est qu'en étant "reconnu" par un autre, par les autres, et – la limite – par tous les autres, qu'un être humain est réellement humain : tant pour lui-même que pour les autres. »⁵⁸¹ Être humain parce qu'on désire la reconnaissance ou l'être parce qu'on vient d'être reconnu sont deux choses aussi dissemblables qu'il est possible de l'être. Pour Fanon, être humain ne nécessite aucune reconnaissance. Il n'abandonne pas au maître blanc le privilège de créer l'Homme à son image. C'est pourquoi il oppose aux penseurs de la performativité de la reconnaissance une définition plus « réaliste » de l'humanité. Pour Fanon, l'esclave est humain, mais il est déshumanisé ; la reconnaissance ne le fait pas émerger hors de quelque bestialité propre à son espèce, mais elle le valorise en rendant possible l'expression pratique, « actionnelle », de cette humanité. Il faut donc à présent reprendre l'ensemble de ce mouvement de revalorisation existentielle pour le réécrire depuis la perspective de Fanon, en insistant sur chacune des inflexions que le penseur martiniquais fait subir à la narration hégélienne.

Une compréhension de ce que Fanon entend par « être pour autre chose » est indispensable, c'est donc son interprétation singulière du concept hégélien de désir qui importe en premier lieu. *Les Damnés de la terre* a montré que la situation dudit désir tendait à lui donner la forme d'une « impulsion à prendre la place du colon »⁵⁸². Nelson Maldonado-Torres a bien identifié l'ambiguïté de ce désir fanonien d'être « comme » le maître, qui peut déboucher sur la nécessité de devenir pleinement humain au même titre que lui, comme sur celle de s'approprier sa maîtrise, son ascendant dominateur sur l'esclave⁵⁸³. On soutiendra, pour clarifier les termes de cette inévitable ambiguïté, que lorsque Fanon avance que « le

⁵⁸⁰ *PNMB*, pp. 175-176.

⁵⁸¹ KOJEVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 16.

⁵⁸² *DT*, p. 55.

⁵⁸³ MALDONADO-TORRES Nelson, *Against War*, *op. cit.*, p. 131.

colonisé rêve toujours de s'installer à la place du colon. Non pas de devenir un colon, mais de se substituer au colon »⁵⁸⁴, il évoque une transformation de son désir.

Chez Kojève et Hyppolite, le désir humain doit se penser à partir de sa caractéristique proprement humaine : il est le désir d'un désir. Kojève précise la signification de cette étrange formulation : désirer le désir de l'autre revient à vouloir en être l'objet, en être investi dans l'économie libidinale⁵⁸⁵. Être reconnu revient à devenir un tel objet d'investissement. Fanon risque une autre interprétation selon laquelle le désir humain n'est pas désir du désir *de l'autre*, mais désir d'un désir *autre*. Cette interprétation se rapproche, sans toutefois s'y réduire, de celle de Jacques Lacan, fondée sur l'idée du redoublement d'un désir en quête de sa propre duplication : « Ce n'est pas que je veux que l'Autre me veuille, mais je veux cet Autre dans la mesure où j'ai modelé mon désir en fonction du sien. »⁵⁸⁶ Chez Lacan, il s'agit donc pour l'individu de désirer un objet interdit, mais accessible à cet Autre à travers lequel il désire l'objet. Selon la troisième interprétation qu'est celle de Fanon, en se faisant désir d'un désir, on ne cherche pas une autre passivité, mais une autre activité désirante : on cherche à s'approprier un autre potentiel désirant plutôt qu'un autre objet. On ne vise pas à devenir ce que l'autre désire (Kojève et Hyppolite), ni même à désirer autre chose (Lacan), mais à désirer autrement que ce qu'autorisent les possibilités présentes. Le désir fanonien est un désir sans objet déterminé : il est en quête de la possibilité même de l'orientation vers l'objet. L'intentionnalité de ce désir se trouve ainsi viser l'intentionnalité même, en tant que rapport transformé. Le désir du Nègre est abîmé. Désirer le désir de l'autre revient chez Fanon à désirer sa position, le lieu d'où sourd sa puissance désirante, avec toutes les possibilités qu'elle offre et qui dépassent l'imagination du simple esclave. Il faut penser à l'image du désespéré kierkegaardien, qui voulait devenir César mais voit son ambition déçue. « À y regarder de plus près, l'insupportable pour lui n'est pas de n'être point devenu César, mais c'est ce moi qui ne l'est pas devenu ; ou plutôt, ce qu'il ne supporte point, c'est de ne pouvoir pas se défaire de son moi. »⁵⁸⁷ La leçon que peut tirer une théorie du désir de la description kierkegaardienne, c'est qu'on ne veut jamais quelque chose : on *se* désire dans un rapport transformé à cette chose.

La conception fanonienne du désir s'inspire également de celle du plus jeune Lacan, qui le présente comme un cycle comportemental où l'agitation organique et la production

⁵⁸⁴ *DT*, p. 54.

⁵⁸⁵ KOJEVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 13.

⁵⁸⁶ BUTLER Judith, « Le désir de reconnaissance », *Défaire Le Genre* (2004), Paris, Amsterdam, 2012, p. 162.

⁵⁸⁷ KIERKEGAARD Søren, *Traité du désespoir* (1849), trad. Knud Ferlov et Jean Gâteau, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1949, p. 72.

fantasmatique s'additionnent et se nouent, se trouvant intentionnellement dirigées vers une cause extérieure. Sa satisfaction est définie comme l'expérience de l'interruption de ces agitations vitales et de cette génération de fantasmes. C'est donc une théorie presque surréaliste de l'économie libidinal : le cœur humain, beau comme un sismographe, écrivait André Breton dans *Nadja*. Fanon retient en outre que « l'expérience vitale où se reconnaît la fin du désir est essentiellement sociale dans son origine, son exercice et son sens »⁵⁸⁸ chez le jeune Lacan. Les étapes de l'existence du Nègre confronté à son rejet du monde blanc et son assignation à la zone du non-être, l'abjection endurée par le colonisée, qui précèdent sa libération et celle de son pays, sont autant de moments où les agitations corporelles et les fantasmes raciaux s'entrelacent, tournés vers l'espérance, et même l'anticipation, d'une libération. Pour Hegel, le désir est la manifestation, à l'intérieur d'un individu fini, de l'infini qui le déporte en l'orientant vers l'attestation de l'illusion de l'altérité des choses extérieures qu'il rencontre ; pour Fanon, il est la manifestation, à l'intérieur de la finitude de la réalité humaine, d'un excès incontrôlable d'agitations fantasmatiques et organiques qui suscitent une exigence de transformation sociale, c'est-à-dire un renouvellement des rapports au monde que noue le moi. À un paradigme de la totalisation s'oppose donc, tout d'abord, un paradigme de la transformation transindividuelle.

Le savoir absolu hégélien, entendu comme conscience de soi qui découvrirait toujours finalement ce soi sous la forme de son extériorité, c'est-à-dire un savoir qui ne connaît que ce qu'il a lui-même produit, constitue le paradigme même de l'autoréférentialité du pouvoir colonial. Ce pouvoir, qui est également un savoir, se résume pour beaucoup à cette nécessité de tout tenir en soi-même⁵⁸⁹. Comme l'altérité vise surtout à préparer l'avènement du même, pour Hegel, les premiers stades de l'individualité ne sont posés que pour mieux en annoncer la disparition. « Dans l'esprit qui est à un stade plus élevé qu'un autre, l'être-là concret inférieur est rabaisé à un moment insignifiant ; ce qui précédemment était la chose même, n'est plus qu'une trace, sa figure est voilée, et est devenue une simple nuance d'ombre. »⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ FANON Frantz, « Le trouble mental et le trouble neurologique » (1951), in : *L'Information psychiatrique*, vol. 51, n° 10, *op. cit.*, p. 1088.

⁵⁸⁹ Ce point n'est pas sans air de famille avec la critique de l'exigence de totalisation de la métaphysique hégélienne que, dans un registre éthique, livrait un Levinas : « L'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme. » Et un peu plus loin : « La médiation (caractéristique de la philosophie occidentale) n'a de sens que si elle ne se limite pas à réduire les distances. » LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1990, pp. 27 et 34.

⁵⁹⁰ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 26. Dans ses divers commentaires de Hegel, Judith Butler tente de nier ce devenir-évanescent du désir et de la conscience dans le cours de la dialectique. Si le philosophe allemand n'atteste pas, en effet, de la disparition pure et simple de ces dimensions, il ne manque pas de rappeler que tout se passe comme s'ils disparaissaient pour de bon.

Fanon entend éviter ce devenir évanescent, ce voile de la conscience qui conduit à l'autoréférentialité. C'est pourquoi l'appel de l'infini dans la finitude qui, sûrement seulement métaphoriquement, suscite le désir ne saurait viser la pleine réalisation de cet infini, mais uniquement la création des conditions d'une transformation satisfaisante de la finitude. C'est en ce sens que Fanon parle de l'être pour autre chose de la réalité humaine. L'idée d'un anéantissement ou d'une extirpation de soi de l'immédiateté⁵⁹¹, geste violent s'il en est, se trouve écarté. C'est sans doute le point commun le plus prégnant de la lecture de Fanon avec celle de Kojève : elles ne suivent pas le circuit de l'esprit jusqu'au bout. Comme celui des penseurs français de son époque, le Hegel de Fanon est décapité, privé d'absolu. Il se peut bien qu'il en aille de *La Phénoménologie de l'esprit* comme du poulet, ou de Danton, et que la tête n'en soit pas la meilleure partie.

Dans *La Phénoménologie*, l'odyssée de l'esprit commence dans les affres de l'immédiateté propre à la certitude sensible. Or il faut rappeler que l'immédiateté fanonienne n'est pas la fange pré-humaine qu'y voyait Hegel. Fanon, grâce aux apports de la psychiatrie mais surtout de la philosophie de l'existence, a pu la qualifier et en dégager les capacités propres, au-delà de la stagnation impuissante à laquelle le philosophe prussien entendait la borner. Il est l'héritier attentif des critiques kierkegaardiennes et heideggériennes des prétentions du privilège exclusif des médiations de la « connaissance ». On a déjà vu que lorsque Fanon évoque la perception immédiate des colonisés, ce n'est pas pour en pointer l'inadéquation mais pour se placer sur le plan de la description de leur expérience vécue. Ce n'est qu'à la faveur d'une telle immédiateté que peuvent être avérées l'ensemble des conséquences de la néropolitique. La torture, les politiques du deuil, la brutalité du droit colonial d'exception, etc. se révèlent avant tout à l'immédiateté vécue de l'esclave. La thèse de son destin évanescent, selon laquelle elle serait vouée à devenir une simple trace, une ombre, équivaut à un recouvrement historique de tout témoignage du tutoiement de la mort en colonie. Car, et c'est ce que révèle la version fanonienne du devenir de l'esprit, la particularité de la situation coloniale, c'est que l'immédiat et le séjour auprès du négatif y coïncident.

En outre, le psychiatre martiniquais retient de la phénoménologie existentielle que c'est immédiatement que la réalité humaine temporalise et spatialise : il n'en néglige pas la densité existentielle. C'est par l'investissement de la temporalité sociale, la construction artificieuse d'un certain stock de rétentions, que se constitue cette temporalité raciste que Fanon appelle le « schéma historico-racial ». Il est l'envers de l'unification médiatique du mode de rapport

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 159.

au passé d'un groupe humain dont certains membres sont exclus, et qui leur propose des modes d'identification réifiés et stéréotypés. À ce partage temporel et mémoriel répond un partage spatial, non pas entre plusieurs mondes au sein desquels on pourrait évoluer, mais entre plusieurs façons d'être ce monde. Entre plusieurs comportements, plusieurs orientations du monde par rapport à celle ou celui qui se tient au milieu des choses. Ces strates fondamentales de la réalité humaine, mais pourtant immédiates au sens de Hegel puisqu'elles impliquent un rapport affectif « naïf » aux étants extérieurs, Fanon ne les voue pas au voile et à l'ombre. L'existence, la condition d'individu vivant singulier, est le moteur de la dialectique tout en demeurant en partie soustraite à cette dialectique.

Ce qui rend nécessaire un recours à une telle dialectique du changement, ce n'est pas le besoin d'une transformation cognitive ou de catégories de la connaissance plus adaptées, où concept, réalité et pensée se trouveraient dans une plus parfaite adéquation. Cette dialectique tient plutôt de ce qu'Achille Mbembe appelle une « montée en humanité », et qui consiste en tout autre chose que cette sortie de l'animalité que Kojève (et tant d'autres après lui) appelle reconnaissance. *La montée en humanité est une catabase*. C'est l'émergence hors de la zone de non-être, hors des véritables enfers. Ce que désigne cette expression, c'est la reconquête de la responsabilité de la responsabilité (et non seulement de la responsabilité juridique, c'est-à-dire de la condition d'être-reconnu) confisquée par l'imaginaire européen du fardeau de l'homme blanc et sa mise en application violente. En d'autres termes : il s'agit de la réappropriation de l'aptitude à répondre à, et de, la capacité normative à définir les attendus d'une vie authentiquement humaine. La montée en humanité n'appartient pas à celui qui a à vivre une vie véritablement humaine, mais à celui qui doit se battre pour la capacité à définir, de manière immanente à sa propre pratique, ce qu'est vivre en humain. De l'anthropologie politique classique et ses définitions de l'Homme, l'enjeu passe à la production politique des anthropologies. La responsabilité de la responsabilité implique de ne pas se laisser enfermer dans une tradition réifiée. En effet, un tel emprisonnement est nécessairement déresponsabilisant : il dissout la singularité de l'individu dans un modèle identificatoire figé qui, par un court-circuit, assume dès lors tout pouvoir de répondre en effaçant toute l'angoisse, l'indécision et le risque relatifs à cette expérience. Dans le modèle de Fanon, la *Bildung*, la formation de la conscience équivaut à une transformation dont le désir est le véhicule : le but n'est plus un acheminement vers la totalité mais un changement des possibilités de satisfaction du désir, ce qui peut équivaloir à une transformation massive des conditions, matérielles et sociales, de vie des individus. La réalité humaine doit basculer d'une temporalité l'autre, d'une spatialité l'autre.

Si l'on poursuit l'examen de la reformulation fanonienne de la dialectique hégélienne, l'étape décisive est la rencontre avec l'autre : le face-à-face du maître et de l'esclave. À ce propos un détail qui peut paraître insignifiant, comme le recours, au détour d'une phrase de *Peau noire, masques blancs*, au concept kierkegaardien d'angoisse au milieu d'une discussion d'un fameux passage de *La Phénoménologie*, doit pourtant se révéler décisif. Il dévoile une des méthodes ou techniques de lecture fanoniennes de Hegel qui consiste à superposer le récit du philosophe allemand et sa correction « éthique » par le penseur chrétien de Copenhague. Fanon a constaté que ses descriptions du monde colonial et des tentatives révolutionnaires pour le briser avaient besoin de la puissance politique de la dialectique, qui met en mouvement les plaques tectoniques de l'histoire, aussi bien que de la profondeur de l'analyse existentielle qui donne la parole à l'individu, sa diachronie, ses douleurs. Les concepts de « lutte » et d'« angoisse »⁵⁹² se nouent donc dans la critique fanonienne de l'idéal européocentriste de reconnaissance : lutte et angoisse sont les deux dimensions qui firent défauts aux Nègres français qui se sont laissés reconnaître « d'en-haut » par les Blancs. Le rapport entre ces deux concepts est significatif. Fanon maintient la thèse d'une potentialité libératrice de la mise en jeu de sa propre vie ; mais il se débarrasse de l'assurance que prétendait fournir la téléologie hégélienne. Cette angoisse, en effet, Kierkegaard la définit élégamment comme un « vertige de la liberté »⁵⁹³. Le vertige, en effet, procède de la tentation de l'œil qui se plonge dans l'abîme alors qu'il aurait pu s'en abstenir. De même, dans l'angoisse, la liberté se plonge dans le possible, et est saisie par la tentation du saut. L'angoisse est un tiraillement en deux sens opposés que provoque la confrontation à la possibilité d'un faire, d'un pouvoir (ce n'est nullement un écartèlement, qui procède au contraire pour sa part d'un profond impouvoir). Dans l'élaboration de son concept d'angoisse, Kierkegaard insiste constamment sur l'ignorance fondamentale qui la caractérise. C'est que, contrairement à l'esprit en route vers son accomplissement, la liberté prise de vertige face au gouffre du possible ignore ce qu'elle va devenir. L'issue de la lutte dans laquelle se plonge l'esclave, affirme ainsi Fanon en faisant se rencontrer Hegel et Kierkegaard, est imprévisible⁵⁹⁴.

⁵⁹² PNMB, p. 179.

⁵⁹³ KIERKEGAARD Søren, *Le Concept de l'angoisse* (1844), trad. Knud Ferlov et Jean Gâteau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 224.

⁵⁹⁴ L'idée que Fanon entendait soutenir en recourant à la juxtaposition de Hegel et de son grand critique danois se rapproche peut-être de la thèse que, recourant à des textes ultérieurs du philosophe allemand, Catherine Malabou nomme le « voir venir », c'est-à-dire « le jeu conjugué de la *nécessité* téléologique et de la *surprise* ». Ce voir venir est donc une orientation attentive, en tension vers l'à venir, à laquelle se mêle une incertitude quant à ce qui pourrait y surgir – car le futur est changeant. MALABOU Catherine, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique* (1996), Paris, Vrin, 2012, p. 28.

Il est désormais possible d'en venir à l'événement singulier de la lutte à mort, c'est-à-dire de revenir à la question de la reconnaissance intégrale. Il faut rappeler, à toutes fins utiles, que les consciences qui se font face, Fanon ne les considère jamais comme réellement isolées, mais plutôt comme des consciences exemplaires du groupe duquel elles participent. Cela veut également dire que son point de départ ne consiste nullement en des « formes élémentaires de communauté intersubjective »⁵⁹⁵, mais des groupes historiquement constitués. Dans l'exposé de Fanon, ce que Butler appelle la seconde lutte du maître et de l'esclave est la seule qui compte et, bien que le premier affrontement qui vit l'assujettissement du Nègre soit toujours présumé, c'est bien le second que préparent les étapes antérieures. On l'a vu, ce qui permet, au terme de la lutte, de parvenir à la reconnaissance, c'est l'effroi du maître face à l'esclave qui suscite enfin la peur plutôt que l'indifférence et la curiosité, provoquant la nécessité d'une réorganisation significative du mode de vie du maître, notamment dans son rapport à ses subalternes. Le privilège de la lutte par rapport au simple besoin passif de reconnaissance motive l'admiration fanonienne pour les mouvements noirs états-uniens : « En Amérique, le nègre lutte et il est combattu. Il y a des lois qui, petit à petit, disparaissent de la constitution. Il y a des décrets qui interdisent certaines discriminations. Et nous sommes assurés qu'il ne s'agit pas alors de dons. Il y a bataille, il y a défaites, trêves, victoires. »⁵⁹⁶

La reconnaissance intégrale est comme une campagne militaire. Il faut insister sur ce point pour marquer un écart par rapport à une tradition d'interprétation quelque peu perverse de Hegel qui voit dans la scène de la lutte à mort une sorte de jeu de courtoisies, une complicité tacite entre les deux consciences de soi rivales. Hyppolite en condense l'esprit dans une note explicative à sa traduction de *La Phénoménologie* : « En mettant la vie de l'autre en danger, on lui permet de se présenter comme être pour-soi. »⁵⁹⁷ L'inimitié aurait ainsi pour fond un accord primordial, une sorte de convergence téléologique des intérêts. Au cœur de cette lutte perdurerait une certaine affabilité qui veut que chacun se fasse, pour l'autre, l'occasion de faire ses preuves. Dans une sorte de clignotement, chacun est à la fois un belligérant et le spectateur bienveillant des efforts de l'autre. La source intellectuelle de la reconnaissance asymétrique et de la comparaison serait sans doute à chercher dans cette idée d'une lutte de mauvaise foi, d'un jeu de mise en jeu de la vie. Une telle « dînette » de lutte à

⁵⁹⁵ HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 29.

⁵⁹⁶ *PNMB*, p. 179.

⁵⁹⁷ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, op. cit., p. 159. La tonalité de l'interprétation n'est par ailleurs pas étonnante, étant donné le tempérament et les prises de positions pacifistes d'Hyppolyte, qui sont bien connues.

mort est essentiellement une domestication de la violence de la confrontation à l'altérité. Elle est, en tous cas, incompatible avec la condition coloniale clivée, théâtre de l'exposé fanonien.

Le désir n'est pas identique quelque soit le lieu que l'on occupe dans le monde scindé de la colonie. De même que la temporalité et la spatialité ne sont pas pour Fanon des facultés anhistoriques identiques chez tous, mais sont au contraire travaillées par le social, le désir même et situé. Mais cela ne signifie pas que le désir dépend de la situation de l'individu, mais plutôt que l'individu dépend de la position de son désir. Désirer, en contexte colonial, correspond à des potentialités bien distinctes chez le Blanc et chez le Nègre. Celui-là, la littérature coloniale déborde d'exemples, peut laisser aller son imagination en termes de délices vénériens comme de supplices à infliger aux locaux. Ces derniers, *a contrario*, croulent sous les interdictions. Si presque tous les désirs du pauvre, pour paraphraser Céline, sont punis de prison, ceux de l'indigène sont punis de mort. Désirer le désir du Blanc correspond à une façon de préambule au rétablissement du désir d'objet, lui-même rendu quasiment impossible par la société coloniale. Le secret que divulgue le séjour auprès du négatif est que la place du désir est vide, que tout désir est impropre, mais qu'il est possible, de ce fait, de changer de vie (c'est-à-dire de potentialité désirante) par sa mise en jeu, provoquant un bousculement des places, en ébranlant le monde dans une déferlante rageuse. Ceci ne prend pas, pour Fanon, la forme d'une émancipation du corps, de la « naturalité ». Cette contingence du lieu du désir n'est pas celle du corps mais du schéma historico-racial que Fanon situait « au-dessous »⁵⁹⁸ et qui le détermine, le surcode, l'enchaîne.

Dans le paradigme de la reconnaissance intégrale, être reconnu, c'est passer « d'une vie à une autre » et non simplement « d'un mode de vie à un autre »⁵⁹⁹. En d'autres termes : modifier sa façon d'être désirant et non se découvrir enfin désiré. Reconnaître quelqu'un revient à reconnaître sa capacité potentielle à occuper la place exacte de son désir, c'est-à-dire sa place de sujet désirant. C'est y voir sa mort : anticiper en lui sa propre mort, le voir se substituer à soi. C'est pourquoi, plus que toute autre forme, la reconnaissance intégrale a partie liée avec la *peur*, l'effroi vital. En faire l'expérience comme a pu le faire l'esclave, affronter la mort, c'est découvrir la position vide, la contingence du lieu même du désir. Découvrir que la mort est partout et, dès lors, être en mesure de le faire comprendre aux autres. Judith Butler, évoquant un scandale de la substituabilité, avait bien compris cette problématique de *La Phénoménologie* :

⁵⁹⁸ PNMB, p. 90.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 178.

Si ce “je” est censé se rendre compte qu’il est substituable, il ne peut le faire qu’en vivant *cette* vie, la sienne. [...] C’est en ce sens que la condition persistante, logique et existentielle de la substituabilité n’est autre que le non-substituable. L’un ne peut chercher à affirmer sa singularité qu’en se substituant à l’autre.⁶⁰⁰

À cette analyse, Fanon ajoute qu’elle exige un écart des degrés d’humanité pour que se déclenche la lutte : il faut que l’un des deux termes ait été violenté, humilié, conduit jusqu’à la zone du non-être. Mais Butler et Fanon diffèrent également en ceci que la philosophe états-unienne présuppose, à travers la thèse d’une interdépendance générale des corps, une sorte d’œcuménisme primordial qui, comme chez Hyppolite, fait passer la lutte à mort pour un jeu de rôles où l’on s’amuse à se faire peur, un « meurtre simulé »⁶⁰¹. Son interprétation se prive ainsi de ce qui fait le fond de ce vertige de la liberté qu’est l’angoisse kierkegaardienne aussi bien que de l’effroi hégélien : le risque ultime, la mise en jeu concrète de l’existence. Cette conception annule l’incertitude tragique que Fanon tente d’insérer dans la dialectique, et rétablit la téléologie hégélienne qui fait de la lutte un moment dont l’issue est toujours déjà connue.

On sait désormais que la dialectique fanonienne est mue par un désir de désir, un désir de transformation des potentialités de la réalité humaine, et vise à occuper une autre place dans l’économie libidinale. Être différemment le monde, se projeter autrement dans l’avenir. Cet objectif diffère de celui d’une libération d’un désir bridé, comme le prône un certain freudo-marxisme, ce qui reviendrait à faire siennes les pulsions prédatrices du colon. Il s’agit, plus modestement, de faire valoir la possibilité d’un déplacement. Le problème de la thèse d’une libération du désir, c’est qu’elle suppose qu’il est possible et souhaitable de déployer pleinement son désir et ses satisfactions tout en « restant à sa place ». Or la véritable libération consiste à comprendre qu’il n’y a pas de libération dans la libération des désirs d’un esclave. La structure inquiète de l’individu, que Fanon appelle l’être-pour-autre-chose, de l’esclave naît de l’expérience immédiate de l’abjection de sa condition présente. Cette abjection pourrait porter de nombreux noms, qui renverraient tous à l’enfer, à la vie dans la mort, à la nécropolitique.

La transformation de la réalité humaine ici visée ne peut se faire qu’à deux conditions : l’une négative, l’autre positive. La première consiste à faire le vide : à montrer aux maîtres, à la façon des esclaves révoltés de Saint-Domingue, leur foncière substituabilité. Leur révéler,

⁶⁰⁰ BUTLER Judith, « Le corps de Hegel est-il en forme : Quelle forme ? », in : BUTLER Judith et MALABOU Catherine, *Sois Mon Corps*, op. cit., p. 77.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 84.

en les confrontant à leur propre mort, sous la forme des visages noirs des colonisés, la contingence de leur position. La seconde condition, positive, procède de ce que la fin transformatrice poursuivie se présuppose elle-même comme moyen. Il ne saurait y avoir de révolution, c'est-à-dire de sortie d'une sujétion quotidienne, sans l'entrée dans un processus d'invention d'une nouvelle anthropologie. Le fait que la transformation des esclaves et la reconnaissance par les maîtres de la contingence de leur position dominante s'impliquent réciproquement a pour conséquence que c'est dans la combinaison de ces deux dimensions, positive et négative, que réside la reconnaissance intégrale. Elle ne laisse rien inchangé ; les colons sont forcés de reconnaître ce qu'ils ne peuvent pas reconnaître, à savoir : la possibilité de leur destitution totale et de la démolition de leur monde. Toutefois, ce moment n'implique aucune certitude d'aller vers un « mieux », aucune marche en direction d'une étoile. Il n'y a que cet impératif de changement que Hegel prenait pour l'appel de l'infini dans le fini, mais que Fanon pourrait redéfinir finalement comme une catabase, c'est-à-dire un appel de la finitude hors de cette infinité figée qu'est la mort⁶⁰². Ce que l'explication de la relecture fanonienne de la lutte à mort n'a pas mise au jour et reste donc à dégager, c'est le processus par lequel s'opère effectivement la transformation de la réalité humaine en laquelle Fanon voit la vérité première de toute politique anticoloniale, postcoloniale ou décoloniale.

2 – Théorie de la violence

De la clinique à la politique : le basculement révolutionnaire

À qui voudrait les comprendre en termes simples, les grands traits de la dialectique fanonienne se laissent résumer en quelques mots : soit l'abjection d'une situation marquée par l'omniprésence de la mort ; la révolte contre cette nécrose sociale exige des individus une transformation radicale de leurs modes d'exister ; ce sont ces modes d'exister révolutionnaires eux-mêmes qui devront fournir sa base à la construction de l'avenir, sans que jamais ne soit garanti qu'on pourra se prévenir contre leur propre part irrémédiablement destructrice et mortuaire, qu'ils eurent à forger pour affronter la mort. Ce dernier point, qui met l'accent sur une incertitude voisine du *nécros*, fait de Fanon un penseur authentiquement tragique. Mais

⁶⁰² C'est Derrida qui, dans *De La Grammatologie*, définissait ainsi l'infinité, parlant du pouvoir de la différence : « S'il devenait *infini* – ce que son essence exclut *a priori* – la vie elle-même serait rendue à une impassible, intangible et éternelle présence : la différence infinie, Dieu ou la mort. » DERRIDA Jacques, *De La Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 191.

Le sens originel, présocratique, de l'agir tragique implique la nécessité de l'anticipation, de la prévision, en même temps que celle d'« entrer dans le jeu de forces surnaturelles dont on ne sait si elles préparent, en collaborant avec vous, votre succès ou votre perte »⁶⁰³. Si la pensée fanonienne est tragique, c'est qu'elle eut à l'être ; le contexte social qui l'a vue naître le fut autant que celui de l'ancienne Grèce lorsqu'elle dût affronter la nouveauté de l'organisation politique démocratique et où elle apparut tout d'abord. La tragédie fut ce par quoi le « monde de la cité se trouve du même coup mis en question et, à travers le débat, contesté dans ses valeurs fondamentales »⁶⁰⁴. La remise en cause des valeurs ultimes de la société est le propre de l'anticolonialisme fanonien, avec tous les risques et l'angoissant vertige de la liberté qu'elle implique. C'est le fait même que Fanon refuse de dissoudre la vie naturelle, immédiate, dans la dialectique qui, dans cette reformulation moderne de la tragédie, condamne à l'incertitude, celle de la bâtardise foncière et de l'essence erratique de cette vie.

On sait que Fanon critiquait les situations dites de nécrose sociale où l'essence de chaque individu préexiste à son existence comme l'immuable livrée rouge préexiste au groom qui s'en vêtit ; les conditions où le poids de traditions réifiées rend impossible toute émergence de valeurs nouvelles. Mais si ce pourrissement social est total, s'il peut même participer des valeurs ultimes d'une société, il est légitime de demander quel pourrait être le levier capable de le renverser. On tentera de montrer que, pour Fanon, c'est précisément en ce que Hegel nommait la vie naturelle ou l'immédiateté que résident les potentialités du changement. C'est en effet « immédiatement » que se manifestent les conséquences de ce que Honneth appelle des « pathologies sociales », c'est-à-dire des états de négativité sociale qui empêchent la réalisation d'une vie bonne, conforme aux attentes de l'individu⁶⁰⁵. La conscience malheureuse du colonisé comme expression, à l'échelle individuelle, de ce phénomène social total qu'on a nommé, d'après la pensée décoloniale latino-américaine, la colonialité de l'être, en fournit un exemple. La fonction révélatrice de l'immédiateté vivante ne doit pas être sous-estimée : les souffrances qui rendent l'existence invivable marquent les lieux où la mise en mouvement est irrémédiable et où pourrait donc s'amorcer un renversement régénérateur de la nécrose sociale. L'immédiateté révèle des contradictions, des marges, des foyers d'instabilité. C'est pour cette raison que Fanon la maintient comme une

⁶⁰³ VERNANT Jean-Pierre, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », in : VERNANT Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (1972), t. 1, Paris, La Découverte, 2001, p. 37.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 25. Pas d'italiques dans l'original.

⁶⁰⁵ HONNETH Axel, « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », *art. cit.*, pp. 104-105. Certes, pour Honneth, ce sont les conditions morales de réalisation de la vie bonne qui importent alors que chez Fanon, les effets d'une négativité prédatrice s'expérimentent dans la chair, de même que la vie bonne qui vise avant tout à se soustraire à cette violence omniprésente.

zone non-dialectisable au sein même de la pensée dialectique : la part immédiate de la réalité humaine en laquelle s'enracine le besoin de changement ne saurait être modifiée qu'au prix d'un sacrifice de l'histoire. Modifier la modificabilité, c'est perdre jusqu'à la possibilité même de toute modification. En d'autres termes, toute transformation exige une part d'intransformable : la « transformabilité » même, cette vie naturelle que Hegel avait cru pouvoir dissoudre en la traitant comme l'immédiat. Fanon en souligne le caractère obstiné, tenace.

Le champ psychiatrique est un lieu privilégié de manifestation des stigmates individuels de ces pathologies sociales qui compta beaucoup dans l'existence et la pensée de Fanon. En effet, il considère que l'attention à la souffrance des malades vise ultimement à rendre possible une transformation thérapeutique, un détour existentiel apaisant. Comme le souligne Alice Cherki, le « maître »⁶⁰⁶ de Fanon en matière de psyché humaine fut le fondateur de la psychothérapie institutionnelle : l'immigré catalan François Tosquelles. Mise en œuvre pour la première fois dans l'hôpital lozérien de Saint-Alban dont Fanon fut l'un des internes, la psychothérapie institutionnelle est un courant de la psychiatrie du second XX^e siècle dont l'influence culturelle sera décisive pour son temps. Elle a notamment marqué les travaux de philosophes et intellectuels tels que Michel Foucault, Robert Castel ou Gilles Deleuze. Comme souvent, cette révolution intellectuelle fut enfantée par les remous sanglants de l'histoire ; ils accouchèrent de la nouvelle discipline dans la boue d'Auschwitz. Après le second conflit mondial, certains thérapeutes s'avisent d'un insupportable air de famille entre les hôpitaux psychiatriques de l'époque et les camps⁶⁰⁷. Hitler a fait tomber les écailles des yeux de certains cliniciens auxquels l'institution asilaire apparaît depuis lors marquée, selon les termes de Fanon, par « un esprit véritablement concentrationnaire »⁶⁰⁸ qu'une nouvelle thérapeutique devrait avoir à cœur de contrecarrer. Félix Guattari résume ce moment en notant qu'on s'est alors rendu compte « qu'on ne pouvait envisager une cure psychothérapique pour des malades graves sans prendre en charge l'analyse de l'institution »⁶⁰⁹, et notamment certains de ses effets puissamment disruptifs.

Les appréciations quant au degré d'engagement de Fanon dans ce jeune courant divergent d'un témoignage à l'autre. Toutefois, les notes de son *Cours de Tunis*, précisément intitulé « rencontre de la société et de la psychiatrie » montrent, non seulement qu'il y fut attentif, mais qu'il en avait faites siennes plusieurs des propositions fondamentales et

⁶⁰⁶ CHERKI Alice, *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 35.

⁶⁰⁷ MURARD Numa, « Psychothérapie institutionnelle à Blida », in : *Tumultes*, n° 31, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁰⁸ FANON Frantz et AZOULAY Jacques, « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques », in : *L'Information psychiatrique*, vol. 51, n° 10, *op. cit.*, p. 1099.

⁶⁰⁹ GUATTARI Félix, « Introduction à la psychothérapie institutionnelle » (1963), *Psychanalyse et Transversalité. Essais d'analyse institutionnelle* (1972), Paris, La Découverte, 2003, p. 40.

notamment son versant sociothérapeutique. Dès les premiers moments du cours, Fanon définit la fonction originellement assignée au psychiatre comme un effet de la mise au ban des fous, c'est-à-dire des inadaptés sociaux, qu'il avait pour fonction de contenir : « Le médecin est placé entre la société et le malade. »⁶¹⁰ C'est la révolte de certains soignants contre le rôle de gardes-chiourmes que l'institution leur faisait assumer qui suscite la sympathie de Fanon et le pousse vers l'école de pensée fondée par Tosquelles. Ce dernier questionne un hiatus entre, d'une part, la fonction sociale du psychiatre, le mandat que lui donne l'État et son rapport à l'institution, et d'autre part le rapport à la folie qui constitue le fond de son travail mais est ce qui « échappe à la détermination sociale »⁶¹¹. L'intérêt de la relation de Fanon à cette nouvelle psychiatrie tient en ce qu'elle questionne un rapport asymétrique à l'altérité dans lequel Fanon n'est pas en position d'infériorisé, comme il l'est en tant que Nègre, mais au contraire, en tant que médecin des hôpitaux, où c'est lui le terme valorisé positivement et investi d'un pouvoir par l'institution.

La conception même de la folie que met en œuvre Fanon doit beaucoup à celle de Tosquelles, qui la détaille dans une thèse de doctorat, consacrée au *Vécu de la fin du monde dans la folie*. Elle ne fut publiée qu'après la mort de Fanon mais, soutenue en 1948, elle circula parmi les internes de Saint-Alban et d'autres collaborateurs du psychiatre. La pensée médicale de Fanon s'est forgée dans le contexte que dessinait cette doctrine, qui lui permit de se retourner contre le cartésianisme obtus et le positivisme de la médecine de son temps⁶¹². La thèse introduit en effet le présupposé théorique fondamental du paradigme de l'analyse institutionnelle : le symptôme psychiatrique est un effet de production et il est, en tant que tel, dotée d'une teneur créatrice. Plus précisément, il est pour Tosquelles un effort que fournit le malade pour se constituer en une réalité humaine stabilisée. Le psychiatre constate en effet la récurrence, chez les psychotiques, de ce qu'il nomme l'*Erlebnis* de la fin du monde : l'expérience vécue de la mort ou de la destruction à grande échelle, telle que son passage a refaçoné l'individu, son être et conditionne encore sa conduite. Une telle expérience de la fin du monde n'apparaît pas au fou comme un problème, c'est-à-dire un obstacle tout entier devant lui dont il faudrait trouver la solution pour se dégager la route. C'est un mystère dont une grande part est inaccessible et masquée, ce qui cause évidemment stupeur et sidération. Les élucubrations du fou, ses discours pseudo-philosophiques, les cosmogonies qu'il élabore, les scénarii sidéraux dont il se fend sont autant de tentatives de rationalisation qui visent à

⁶¹⁰ *CdT*, p. 3.

⁶¹¹ GUATTARI Félix, « Introduction à la psychothérapie institutionnelle », *art. cit.*, p. 41.

⁶¹² Cf. TOSQUELLES François, « Frantz Fanon à Saint-Alban », in : *Sud/Nord*, n° 22, *op. cit.*

convertir le mystère en problème : « Il y a donc dans chaque malade, au-delà des processus qui conditionnent la dissolution de la personnalité, un effort, un “besoin vital” (*lebenstotendigkeit*), une impulsion pour arriver à une nouvelle forme de vie unitaire. »⁶¹³

Pour Tosquelles, la personnalité se construit à la faveur d’une succession de « réactions catastrophiques ». De telles réactions sont celles par lesquelles une « personne intacte, saine, rétablit son équilibre par une modification parallèle de soi et du milieu » ; cette destruction de soi et du monde n’est pas purement négative mais procède de « l’évolution dialectique de l’organisme »⁶¹⁴. Ce changement dans les rapports au monde et à autrui permet la persévérance de la vitalité de la réalité humaine. Tosquelles conçoit une dialectique de la destruction et de la reconstruction de la personnalité dans laquelle ces deux termes s’impliquent réciproquement. Or, la folie n’est pas l’interruption de ce processus sain, elle procède au contraire de son accélération et de son intensification par l’effort de lutte et de défense de l’humain socialement infériorisé, isolé, laissé à l’abandon. La caractéristique du fou, c’est de ne pas parvenir à sortir du procès d’intégration et de désintégration de soi. Ainsi, l’angoisse est permanente et s’accroît sans cesse, puisque l’expérience du vertige de l’inconnu se répète sans cesse, pour ne jamais parvenir à se stabiliser dans une situation nouvelle. Si l’angoisse est une plongée dans l’abîme du possible, la folie est une suspension dans le vide, au-dessus du gouffre. Mais c’est une suspension mouvementée, une tentative infinie de création de soi, au sens où elle échoue toujours à trouver sa fin. L’expérience vécue de la fin du monde telle que la décrit Tosquelles s’apparente explicitement à la catabase hégélienne, à ce moment d’émergence de l’esclave hors des tréfonds de la peur. Il s’extraît d’une expérience extrême qui le force, soit à se changer en autre chose, soit à mourir. Or le fou souffre d’un séjour prolongé, interminable, auprès du négatif le plus sinistre, le plus nocturne.

Les effets d’une telle conception sur la pratique psychothérapeutique sont considérables. Félix Guattari décrit ainsi ce bouleversement : « L’analyse n’est plus interprétation transférentielle de symptômes en fonction d’un contenu latent pré-existant, mais invention de nouveaux foyers catalytiques susceptibles de faire bifurquer l’existence. »⁶¹⁵ La sociothérapie telle que la conçoit Fanon vise la création d’un cadre favorable à l’émergence de réactions catastrophiques les moins morbides possibles et donc susceptibles de susciter la bifurcation existentielle. Dans les hôpitaux contre lesquels s’est élaboré le courant de l’analyse institutionnelle, les fous étaient, pour ainsi dire, mis en demeure de se dévoiler comme fous.

⁶¹³ TOSQUELLES François, *Le Vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval* (1985), Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2012, p. 69.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁶¹⁵ GUATTARI Félix, *Chaosmose* (1992), Paris, Galilée, 2005, p. 35.

En d'autres termes, signale Fanon, puisqu'ils étaient tenus pour des inadaptés, il était généralement admis qu'ils ne devaient pas être traités comme des autrui : « Avant, quand un malade se mettait à crier, on disait qu'il remplissait sa fonction de fou. »⁶¹⁶ Désormais, au contraire, il s'agira de ne pas laisser le fou seul au milieu de ses symptômes, seul face sa maladie qui, comme le disait Tosquelles, procède toujours en quelque façon d'un abandon social. Par la mise au travail, c'est-à-dire le recours à l'ergothérapie, par des activités de groupe, le cinéma, la pratique du théâtre, la sociothérapie vise à rythmer la vie des malades afin que touchent terre ces âmes suspendues au-dessus de l'abîme. La sociothérapie entend susciter l'apaisement en tissant « la trame d'une vie sociale de plus en plus riche »⁶¹⁷ pour les malades.

Toutefois, si ces méthodes directement héritées des expérimentations de Saint-Alban font leurs preuves en Algérie chez les femmes européennes que prennent en charge Fanon et Azoulay, elles se révèlent sans effet chez les hommes musulmans. Bien sûr, ils ne souscrivent pas à la thèse raciste, rependue par l'École d'Alger, d'une prédisposition de l'Arabe à la démence. L'hypothèse est au contraire que c'est une condescende et un ethnocentrisme qui sont la cause de l'insuccès de la sociothérapie appliquée aux indigènes. Ceci suscite un changement d'approche et le pousse à partir à la découverte des médecines traditionnelles algériennes aux fins de les adapter aux conditions de l'hôpital moderne et au traitement des psychoses : « Nous nous sommes faits humbles devant la culture qui s'offrait à nous. »⁶¹⁸

Fanon et Azoulay inventent une façon de psychothérapie interculturelle, car ils n'ont sous la main aucune ressource, aucun modèle dont ils pourraient s'inspirer. S'ils peuvent partir des remarques de Tosquelles, rompu à la pratique de la médecine auprès des gens de peu, quant au nécessaire compromis entre le savoir du médecin et celui du patient qui se considère généralement comme un champ de bataille neutre où s'affrontent les puissances antagonistes du bien et du mal⁶¹⁹, le contexte algérien exige du soignant plus d'effacement encore. Dès lors, la question sera de savoir si, en colonie, les thèses fondamentales de l'analyse institutionnelle peuvent être de quelque poids. La réponse que trace le cheminement intellectuel et pratique de Fanon est ambivalente. Elle se soldera finalement par une prise de position radicale, un engagement au sens le plus existentialiste du terme : un bond de la

⁶¹⁶ *CdT*, p. 3.

⁶¹⁷ FANON Frantz et AZOULAY Jacques, « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques », *art. cit.*, p. 1096.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 1095.

⁶¹⁹ TOSQUELLES François, *Le Vécu de la fin du monde dans la folie*, *op. cit.*, pp. 31-32.

liberté par-dessus le précipice du possible, pour trancher le nœud gordien des ajustements médicaux du fil du glaive de l'activisme politique.

C'est par la pratique de l'enquête que les deux jeunes médecins de Blida entament le procès d'acculturation qui devra faire d'eux des psychiatres nouveaux. Fanon n'avait pas attendu les bruyantes rodomontades de l'ethnopsychiatrie, qui mit tant d'application à l'ignorer⁶²⁰, pour découvrir que « ce ne sont pas seulement les psychiatres et les psychologues qui s'occupent des patients, mais aussi les guérisseurs, les chamans » et pour « tout mettre en œuvre pour que ce type de techniciens ne soit pas exclu du champ de l'analyse »⁶²¹. Dès 1954, il part à la rencontre des marabouts, des médecins traditionnels et se met à l'école des techniques de soin vernaculaires. Les travaux menés en ce sens sur les causes et traitements traditionnels des « troubles de la sexualité chez le Nord-Africain »⁶²² sont emblématiques. L'enquête aboutit au classement des différents types d'impuissance sexuelle selon la catégorisation qu'en offrent certaines anciennes interprétations islamiques et les praticiens traditionnels, ainsi que les traitements rituels à privilégier. L'objet d'une telle enquête n'est pas d'enrichir l'arsenal du psychiatre occidental de nouveaux « trucs », de tours qui permettraient de guérir les indigènes comme par magie, mais de contribuer à la reconstitution d'un monde vécu, d'une façon de territoire existentiel dans lequel les patients musulmans pourraient trouver leur place. Puisque Fanon souligne qu'on se situe toujours dans un « ensemble configurationnel selon les exigences de cet ensemble »⁶²³, la découverte et la reconstruction des bons ensembles doit susciter des réactions qui s'adressent à l'expérience de l'individu, sa mémoire vécue, les principes qui lui sont familiers. Les éléments de socialisation ne sauraient donc être empruntés à la culture européenne, mais doivent renvoyer à celle des malades eux-mêmes : c'est ainsi qu'au lieu des réunions et ateliers de théâtre, c'est le café maure et les récits d'un conteur public qui seront, avec bien plus de succès, proposés aux patients arabes. Toutefois, ni toute cette bonne volonté, ni même les incontestables bénéfices de la médecine moderne, ne sauraient abolir l'attitude structurellement ambivalente

⁶²⁰ En effet, contrairement à ce que laisse entendre Didier Fassin, Fanon ne fut pas un à proprement parler un tenant du courant de l'ethnopsychiatrie. Sans doute y a-t-il des arguments solides pour soutenir qu'il en est, nonobstant le manque de systématisation et l'empirisme de ses tentatives, une sorte d'inventeur méconnu. Mais il a très tôt pointé les limites d'une telle approche, dont certains des tenants actuels ne semblent pourtant toujours pas instruits. FASSIN Didier, « Les politiques de l'ethnopsychiatrie », in : *L'Homme*, n° 153, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000, pp. 245-246.

⁶²¹ NATHAN Tobie, *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Paris, Seuil, 2001, p. 50.

⁶²² AZOULAY Jacques, SANCHEZ F., FANON, Frantz, « Introduction aux troubles de la sexualité chez le Nord-Africain », 1954, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), FNN 1.4.

⁶²³ FANON Frantz et AZOULAY Jacques, « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques », *art. cit.*, p. 1102.

des indigènes à l'égard des soignants occidentaux que décrira, cinq années plus tard, *L'An V de la révolution algérienne*. S'il faut raisonner en termes d'ensembles, même dans son effort de décentrement et son mouvement empathique en direction des pratiques vernaculaires, la psychiatrie demeure inséparable du système oppressif dont elle tire sa légitimité :

Le colonisé perçoit dans une confusion presque organique le médecin, l'ingénieur, l'instituteur, le policier, le garde-champêtre. [...] Le médecin qui arrive dans cette atmosphère de contrainte globale, ce n'est jamais un médecin indigène, mais toujours un médecin appartenant à la société dominante et très souvent à l'armée.⁶²⁴

Il n'est pas étonnant, dans un contexte où la culture indigène est systématiquement détruite ou dévitalisée, que Fanon ait fini par s'interroger sur le bienfondé de l'acculturation stratégique qu'il avait élaborée avec Azoulay. En outre, avec la polarisation manichéenne de la société coloniale, loin de cohabiter sainement et de s'entrelacer avec pour but le mieux-être du malade, les techniques européennes et africaines du soin rivalisent entre elles. En colonie, si le malade devient « le lieu de rencontre de forces différentes et opposées »⁶²⁵, ce n'est pas comme le voulait Tosquelles parce qu'il sent le bien et le mal y mener bataille : c'est désormais la métropole et la colonie qui s'y affrontent. Certes, avant ces préoccupations politiques, Fanon a sans doute éprouvé les limites mêmes de la thérapie sociale en se demandant si « la sociothérapie a créé une société fausse »⁶²⁶. Ce problème sera nettement pointé par Guattari :

L'instinct de mort du groupe est ainsi exprimé et conjuré par des éléments de rituel, de paroles vides, de réunions sécurisantes, et tous les autres éléments de la mécanique des groupes. Cet aspect est sans doute inévitable pour constituer un groupe ; sans lui il n'y aurait qu'un rassemblement temporaire autour d'un phallus quelconque. Conquêtes nécessaires, spécifiques de cette dimension du groupe, les structures exprimant cette pulsion inconsciente menacent toujours de basculer dans un système d'aliénation et d'anticulture.⁶²⁷

Mais ce serait une erreur que de mésestimer l'impact de la différence coloniale sur cette problématique. Elle impose des circonstances, non seulement aggravantes, mais également spécifiques. La nécessité de la fabrication d'une sorte d'artefact de culture repose, sous une nouvelle forme, le problème de la réification de la tradition. Si la culture ne se définit pas par

⁶²⁴ *L'An V*, p. 109.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶²⁶ *CdT*, p. 3.

⁶²⁷ GUATTARI Félix, « Introduction à la psychothérapie institutionnelle », *art. cit.*, p. 45.

l'acceptation passive et la reconnaissance de la propriété de certains protocoles sociaux, mais davantage par la puissance d'agir et de création de normes qu'elle permet aux individus, et si, par conséquent, l'homogénéité d'un territoire existentiel ne se mesure qu'à l'aune de ce dernier trait, le traitement psychiatrique des hommes musulmans par Fanon devait nécessairement lui poser problème. La bifurcation ou la transformation que rend possible la sociothérapie qu'il ébauchait avec ses internes visait à refaire tenir la réalité humaine au milieu d'un monde colonisé. Peut-être Fanon s'est-il découvert comme un faiseur de zoo humain ou un continuateur, au cœur même de la colonie, des expositions coloniales : fabricant un monde artificieux, fétichisé, pour en observer les protagonistes comme dans un vivarium, rasséréné par l'illusion de l'authenticité. Toute sacralisation de l'altérité culturelle doit être évitée. Fanon n'oublie pas de rappeler que le colonialisme, fractionnant l'ancienne collectivité de la propriété foncière, a fait sombrer une partie de la population dans un sous-prolétariat favorable à un abandon social gravement pathogène⁶²⁸. C'est de la constatation de l'impossibilité de contrebalancer la puissance de déstructuration psychique du colonialisme que procède la démission de Fanon du corps médical français et sa promotion de la révolution comme solution nécessaire (bien qu'insuffisante) à cette aporie⁶²⁹.

Non seulement le dispositif de la sociothérapie se donnait l'ambition impossible de guérir les indigènes malades des effets du colonialisme sans en attaquer les causes, mais devait être envisagée la possibilité que ce lieu, qui se rêva l'hommage d'hommes de sciences aux formes locales de la vie et de la pensée, puisse constituer une place forte de l'hégémonie coloniale. L'interrogation sociale doit dès lors se porter hors des murs de l'institution : le rôle d'un médecin ne saurait être de préparer un patient à l'acceptation, pour seules normes, des pathologies sociales du colonialisme. Le clinicien doit dès lors élargir son champ de vision, considérer non seulement les problèmes, mais leurs sources structurelles :

La vérité est que la colonisation, dans son essence, se présentait déjà comme une grande pourvoyeuse des hôpitaux psychiatriques. [...] Parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité, le colonialisme accule le peuple dominé à se poser constamment la question : « Qui suis-je en réalité ? » Les positions défensives nées de cette confrontation violente du colonisé et du système colonial s'organisent en une structure qui révèle alors la personnalité colonisée. Il suffit, pour comprendre cette « sensibilité », simplement d'étudier, d'apprécier le nombre et

⁶²⁸ FANON Frantz et AZOULAY Jacques, « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques », *art. cit.*, p. 1103.

⁶²⁹ FANON Frantz, « Lettre au Ministre Résident », *art. cit.*

la profondeur des blessures faites à un colonisé pendant une seule journée passée au sein du régime colonial.⁶³⁰

Il faut préciser qu'en passant de la place du médecin français à celle du combattant qui lutte contre les causes mêmes des maux qu'il avait à traiter, Fanon change son rapport au malade. Il annule l'asymétrie structurelle qui le confrontait aux Algériens, au mieux comme à des « cas » médicaux, au pire comme à des phénomènes de foire exposés dans un zoo humain médicalisé. La théorie des réactions catastrophiques de Tosquelles permet de prolonger une analogie entre Aimé Césaire et Fanon qu'indique Nigel Gibson : « Césaire n'a pas besoin d'embrasser la folie comme les surréalistes, car la réalité de l'esclavage a déjà laissée sa marque »⁶³¹. Si, pour le poète, la violence réelle dépassait le délire artificiellement poursuivi par le mouvement d'avant-garde, Fanon constate que l'expérience coloniale africaine normale voisine toujours la folie. *Tout indigène est un malade en puissance* ; le soin des seuls cas actuels et aggravés ne suffit pas. Il y a dans l'effort constant et immédiat de la force vitale que décrit Tosquelles, cet être-pour-autre-chose, les ressources à partir desquelles la société peut être critiquée radicalement, quand bien même y règnerait l'hégémonie d'une tradition réifiée. C'est-à-dire que cette critique ne se fait pas à partir des valeurs ultimes de cette société, mais au contraire depuis son bord extrême, depuis la crête où les abandonnés se retiennent pour ne pas basculer. Alice Cherki rappelle que si, pour Fanon, la « psychiatrie doit être politique »⁶³², contrairement à certains courants de l'antipsychiatrie, il ne considère pas la folie comme une force révolutionnaire. Sa dimension politique tient en ce qu'elle est une balafre de l'oppression, la marque des souffrances, des violences qu'un individu, qui ne laisse de lutter pour s'en sortir, fut forcé d'endurer.

Le basculement révolutionnaire de Fanon n'équivaut pas à un renoncement à son empathie, sa compréhension des engagements ontologiques indigènes et de ce à quoi ils tiennent. Mais son appréciation clinique, désormais inextricablement nouée à sa philosophie sociale, prend de nouveaux accents :

la vie continue, et c'est à travers les mythes terrifiants, si prolifiques dans les sociétés sous développées, que le colonisé va puiser des inhibitions à son agressivité : génies malfaisants qui interviennent chaque fois que l'on bouge de travers, hommes-léopards, hommes-serpents, chiens à six pattes, zombies, toute une gamme inépuisable d'animalcules ou de géants dispose autour du colonisé un monde de prohibitions, de barrages, d'inhibitions beaucoup plus terrifiant que le monde colonialiste. Cette superstructure

⁶³⁰ DT, pp. 239-240.

⁶³¹ GIBSON Nigel C., *Fanon, op. cit.*, p. 66.

⁶³² CHERKI Alice, *Frantz Fanon, op. cit.*, p. 106.

magique qui imprègne la société indigène remplit, dans le dynamisme de l'économie libidinale, des fonctions précises.⁶³³

Il convient de s'intéresser à ces « fonctions ». En premier lieu, cette superstructure mythique engendre des pratiques « volcaniques » de la vie, dont l'objectif est de libérer le colonisé d'une violence qu'il est incapable de retourner contre le colon. Les délires, les effondrements psychologiques, sont la pointe extrême de cette dilapidation affective. Le colonisé qui tremble d'effroi à la pensée de la sourde menace des zombies, il est le zombie véritable : surabondance de vie qui traverse en pure perte des corps morts, incapables de se régénérer par l'orientation vitale du désir de désir. Mais cette aliénation n'est pas la seule fonction du mythe. Le surnaturel revêt également une fonction socialisante et intégrative dont l'ultime bénéficiaire est le colonisateur :

L'atmosphère de mythe et de magie, en me faisant peur, se comporte comme une réalité indubitable. En me terrifiant, elle m'intègre dans les traditions, dans l'histoire de ma contrée ou de ma tribu, mais dans le même temps elle me rassure, elle me délivre un statut, un bulletin d'état civil.⁶³⁴

Ce sont les traditions les plus réifiées qui s'affirment dans ces mythes-là ; ils sont des redoublements symboliques d'opérations de police dont le rôle est de tenir les colonisés en respect. Ils sont une sorte de négatif de la sclérose de la culture indigène vivante imposée par les colons, un folklore que seules les vésanies propres à la situation coloniale maintiennent en vie. Bien sûr, ce ne sont pas les colons qui sont à l'origine des mythes, ni des réactions pathologiques en quoi peut consister leur actualisation. Mais la reconfiguration des modes de vie qui sous-tendent les pratiques contemporaines de ces mythes sont des effets du colonialisme : pour survivre ils se sont, *in fine*, enracinés dans une quotidienneté faite d'inégalités et de meurtres. L'ébauche d'ethnopsychiatrie que pratiquait Fanon procédait du même parti-pris que celle de Tobie Nathan : considérer les individus « à partir de leurs [...] attachements multiples à des langues, à des lieux, à des divinités, à des ancêtres, à des manières de faire »⁶³⁵, et mettre en œuvre la thérapie depuis ces attachements. Mais Fanon adresse un reproche à cette idée, qui n'est pas celui que le psychologue entend prévenir : Fanon n'affirme pas qu'on est toujours d'autant plus libre qu'on se croit plus détaché de tout ; il exige qu'on fasse droit à l'hypothèse selon laquelle l'individu peut s'attacher à une culture pourrie, décadente, compatible ou même complice de la dévastation de l'humain et, partant,

⁶³³ DT, p. 56.

⁶³⁴ *Idem*.

⁶³⁵ NATHAN Tobie, *Nous ne sommes pas seuls au monde*, op. cit., p. 51.

de sa propre destruction. Ce que l'ethnopsychiatrie de Nathan nie, c'est la possibilité que les attachements des individus soient à la racine même de leurs maux. La perspective révolutionnaire de Fanon répare cette négligence.

Par contre, la conception fanonienne selon laquelle les énergies investies dans le délire sont dilapidées ne contredit pas celle de Tosquelles qui fait du symptôme une activité de création, voire de résistance. Mais il entend également aller au-delà, faisant sortir de l'hôpital la question de la transformation de l'individu par la réaction catastrophique. Comme il l'exprime dans *L'An V*, c'est collectivement qu'elle devra se résoudre et la révolution sera l'inévitable préalable à toute thérapie : « Dès lors que le corps de la nation se remet à vivre de façon cohérente et dynamique, tout devient possible. La connaissance de la "psychologie de l'indigène", ou de la "personnalité de base" manifeste sa vanité. »⁶³⁶ Le rétablissement d'une dialectique vitale, non dans l'institution psychiatrique mais dans la société signe du même coup l'obsolescence des savoirs scientifiques qui prétendent résumer exhaustivement la vie du peuple colonisé. La mise en mouvement fait lâcher ces rets symboliques et rend les anciennes certitudes caduques. C'était déjà l'argument de Georg Lukacs : la conception non-dialectique du savoir, qui fige son objet et en postule l'immuabilité se trouve finalement par lui dépassée, incapable de le reconnaître, car la connaissance des formes fétichisées d'un objet n'est que celle de l'idéologie dominante⁶³⁷.

On peut finalement décrire deux interprétations successives de la réalité humaine chez Fanon. L'interprétation clinique, qui fut celle de Fanon avant son basculement révolutionnaire, était centrifuge : la réalité humaine doit être, au moyen d'une thérapeutique adaptée, changée dans son extériorisation, sa manière de faire réseau, d'être au milieu des choses. Or, Fanon se convainc que la situation coloniale crée un déséquilibre dans le nouage entre critique sociale et pratique médicale sur lequel repose l'analyse institutionnelle. La seule clinique possible devient la *praxis* révolutionnaire en ce qu'elle a pour fin la destruction des causes structurelles de l'aliénation quotidienne tout en permettant, puisque c'en est là le moyen, un changement radical des modes de vie des individus. Dans cette seconde interprétation, politique et centripète, la réalité humaine doit se changer elle-même à partir de son extériorité, du monde qu'elle *est* dans son implication dans les réalités matérielles avec lesquelles elle a commerce. La clinique ne disparaît pas pour autant des préoccupations de Fanon, mais elle se fait essentiellement descriptive, identification de symptômes dont la cause est toujours décrite comme sociale, mais dont on admet désormais qu'elle doit être

⁶³⁶ *L'An V*, p. 133.

⁶³⁷ LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., pp. 32-33.

ouvertement menacée dans son existence même. En deux mots : au lieu de tenter de changer la façon dont la réalité humaine fait monde, il s'agira désormais de changer la façon dont le monde fait la réalité humaine.

Violence et vérité : l'ordre diabolique

La formation de Fanon à la psychiatrie s'est faite à l'école de la thérapie institutionnelle de François Tosquelles, dont le point de départ est l'interrogation des dimensions pathogènes des établissements asilaires et la remise en cause de leur caractère concentrationnaire, que l'expérience des fascismes européens avait rendu insoutenable. L'idée centrale de cette approche est que le symptôme du malade, et notamment son discours, est un type de création, voire une forme de résistance aux conséquences de l'abandon social qui causa sa maladie. D'après Tosquelles, toute personnalité normale est confrontée à des moments d'arrachement à soi, de transformation individuelle où elle entraîne avec elle son milieu : il nomme ces passages des « réactions catastrophiques ». C'est cette dialectique de la destruction et de la reconstruction qui, chez le malade, a des ratés. Il ne parvient pas à se stabiliser en une forme de vie unitaire et demeure comme entre deux états. L'objet de la thérapie sera dès lors de l'installer dans un contexte qui permettra l'émergence de réactions catastrophiques favorables, susceptibles de garantir à la réalité humaine quelque équilibre. Mais, constate Fanon, le contexte colonial complique le problème : quand c'est la société même qui s'apparente à un camp de concentration, même la psychiatrie la plus avant-gardiste révèle son insuffisance. La colonie se caractérise par une omniprésence de la folie, sinon en acte, au moins virtuellement. La thérapie sociale n'a pas pour objectif d'accoutumer les patients à cela, pas plus qu'à les réhabituer à des gestes quotidiens enracinés dans une culture morte qui se confond avec la domination européenne. C'est la critique active de cet état de fait et la conviction que c'est la société qui doit se transformer par la décolonisation pour rendre le soin possible, qu'on peut nommer le « basculement révolutionnaire » de Fanon. Il s'appuie également sur la découverte de la puissance politique des intuitions métapsychologiques de Tosquelles. Leur teneur tout à la fois existentielle et dialectique va contribuer à la requalification fanonienne de la vie naturelle hégélienne. Elles révèlent en effet, en-deçà de la dialectique du changement auquel chaque individu doit se confronter, le substrat vital toujours en quête de métamorphose qui motive les réactions catastrophiques. Même à l'abandon, quelque chose demeure au fond de l'être, qui veut autre chose. Cette chose-là, d'après Fanon, se révèle que dans des conditions extrêmes, des situations d'exclusion ou d'abandon. À partir des bords d'un système social. La zone du non-être comme lieu de rencontre de l'effroi, ou

s'enracine également la possibilité du changement, a déjà été évoquée plusieurs fois. Mais l'important est de comprendre ce qui s'y passe. Ce qui suit vise à expliciter les enjeux de la catabase par laquelle Fanon définit cette transformation individuelle et collective qu'est la décolonisation.

Dans un texte de l'époque de Saint-Alban, Fanon écrivait : « Si vous voulez approfondir la structure d'un pays déterminé, il faut visiter ses hôpitaux psychiatriques »⁶³⁸. Autant dire que les fous sont la vérité de ladite structure. Lorsque survient son basculement révolutionnaire, Fanon imprime à cette idée le même déplacement qu'à l'ensemble de sa philosophie sociale : « le fellah, le chômeur, l'affamé ne prétend pas à la vérité. Il ne dit pas qu'il est la vérité, car il l'est dans son être même »⁶³⁹. Si chaque colonisé renferme un aliéné, il incarne la vérité de la société dans laquelle il se trouve. En première approche, cela signifie qu'en tant que produits de la violence d'un système social donné, la figure du fou puis celle du colonisé renseignent sur ce dont ce système est capable, sur les extrémités que peut tolérer sa morale. Mais cela signifie surtout, en un sens plus hégélien, que « la *vérité* de la conscience indépendante est la conscience *servile* »⁶⁴⁰ : les différentes figures de l'exclusion sont le point le plus aigu de ce que l'ordre général doit conserver pour demeurer ce qu'il est, tout comme le maître doit déléguer à l'esclave toute activité négatrice pour se maintenir dans son illusion d'absoluité. Dire du point d'application le plus marqué de la violence sociale qu'il constitue la vérité de l'ordre général renverse la perspective commune selon laquelle les « inadaptés », les fous, les chômeurs, seraient des victimes collatérales (inadmissibles ou tolérables, peu importe) de l'avancée de la modernité. Au contraire, selon Fanon, le point de la rupture sociale (où se trouvent les fous, les affamés) est celui dont la société toute entière se soutient ; non pas parce qu'apparaissent là tous ceux qu'elle n'est pas prête à supporter en son sein et qu'elle rejette, mais précisément car elle les met au ban en raison de sa tolérance à leur égard. On les exclut pour qu'ils puissent avoir leur place dans une société vouée à demeurer inchangée. C'est donc à cette intersection de la contrainte et de la normalité, quand la force doit intervenir pour assurer la perpétuation de la banalité du quotidien, que Fanon diagnostique une vérité sociale. *Si la société se fait violence en faisant violence à certains individus pour ne pas les exclure, alors ils en sont la vérité.* Fanon, en d'autres termes, aborde cette question, non comme un problème de l'exclusion, mais comme le scandale de l'inclusion.

⁶³⁸ FANON Frantz, « Lassitude », in : *Trait d'union*, n° 129, Saint-Alban, vendredi 19 décembre 1952. Merci à Élina Caire, pour la communication de cet éditorial très méconnu.

⁶³⁹ *DT*, p. 51.

⁶⁴⁰ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 163, italiques dans l'original.

On soutiendra que cette opération de contrainte relève d'une forme particulière de violence politique. Si de nombreux auteurs furent réticents à donner une définition de la violence (Lénine nia même que la chose fut possible ou souhaitable), il est douteux que cette indéfinition règle plus de problème qu'elle n'en provoque. Plutôt que de se fier à quelque prétendu « bon sens » qui traverse rarement les frontières, mieux vaut identifier distinctement l'objet de la discussion. Le terme « violence » désignera *l'imposition par la force du passage d'un état à un autre à un être qui entendait persister dans l'état antérieur*. Comme le souligne un commentaire de Fanon par Lewis Gordon, la « violence est fondamentalement l'appréhension subjective d'une réalité objective ; où il n'y a pas de subjectivité, il n'y a pas de violence »⁶⁴¹ et c'est ici dans la volonté de persister dans l'état antérieur qu'on voit cette dimension subjective à l'œuvre. Semblable définition phénoménologique, bien que minimaliste, permet d'éviter deux erreurs communes.

Tout d'abord, la fréquente réduction du concept de violence au problème des moyens et des fins. Il semble qu'il faille rappeler cette évidence : il existe des moyens dénués de toute violence et des violences « gratuites », c'est-à-dire sans finalité. En second lieu, elle permet de critiquer, à la suite de Fanon, « la position puérile qu'Engels adoptait dans sa célèbre polémique avec cette montagne de puérilité qu'était M. Dühring »⁶⁴². Or cette définition puérile, qui consiste à penser la violence à partir de ses instruments plutôt que de sa nature, sera notamment reprise, sans recul critique, par Hannah Arendt⁶⁴³. La violence devrait ainsi se définir par les armes (comme si l'être d'une « arme » ne résidait pas lui-même en sa destination, c'est-à-dire dans la violence) et par les moyens qu'elle mobilise. Cette conception instrumentale omet un point qu'Arendt, pourtant, n'ignore pas : l'asymétrie croissante de la guerre moderne, coextensive à la diversification infinie de ses moyens jusqu'aux plus infimes, fait tendanciellement de la guerre un fait qui concerne, de l'aveu même de stratèges contre-révolutionnaires, tous les aspects de la vie⁶⁴⁴. Ainsi, le rôle traditionnellement dévolu aux armes et à leur perfectionnement n'est plus central. Mais ces caractéristiques modernes ne font que révéler une vérité ancienne : les instruments sont une dimension contingente de la violence, et la fréquence de leur emploi ne prouve rien. En effet, la violence n'est pas plus

⁶⁴¹ GORDON Lewis R., « Fanon's tragic revolutionary violence », in : GORDON Lewis R., SHARPLEY-WHITING T. Denean, WHITE Renee T. (dir.), *Fanon : A critical reader*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 303.

⁶⁴² *DT*, p. 63.

⁶⁴³ ARENDT Hannah, « De la violence » (1969), trad. Guy Durand, *L'Humaine Condition*, Paris, Gallimard, coll. « Quatro », 2012, pp. 943-944.

⁶⁴⁴ GALULA David, *Contre-insurrection*, op. cit., p. 39. Arendt confond le devenir-moléculaire d'une violence de guérilla dont chaque individu devient porteur avec une prétendue prééminence du « pouvoir » collectif, c'est-à-dire de la solidarité et de l'opinion partagée. Mais ce n'est pas une opinion qui se partage alors : parfois, c'est une vérité ; le plus souvent, un ennemi.

déterminée par son rapport privilégié à l'instrumentalité que ne peuvent l'être le travail des champs ou la musique de chambre. En tous cas, la régularité statistique de l'usage d'instruments techniques dans la mise en œuvre de la violence ne saurait être confondue avec quelque vérité d'essence la concernant.

Enfin, il pourrait paraître tentant, au vu de la situation coloniale, d'inverser cette définition de la violence, pour la décrire comme un empêchement du passage d'un état à un autre, une force répressive qui fige la réalité humaine. Mais cela suppose qu'il existe une technique susceptible d'immobiliser effectivement et durablement les colonisés. Ce que Fanon nomme la violence atmosphérique consiste plutôt à empêcher l'indigène de persévérer dans la tentative de changement ou de transformation qu'il initie, la prenant éventuellement à la racine. Mais la violence qui s'interpose alors pour briser un mouvement lui impose bien le passage d'un état à un autre : d'une activité de révolte au repli d'une passivité. La violence atmosphérique rend la plupart des résistances inefficaces et les voue à l'échec. Mais elle ne saurait leur interdire d'être. La violence qui force un individu à demeurer ce qu'il est n'en interdit pas à proprement parler le devenir, mais elle le ramène systématiquement à lui-même.

C'est de la violence politique qu'il sera question dans cette discussion, c'est-à-dire de la façon dont elle est employée pour organiser et ordonner le social. Dans cette catégorie particulière, les réflexions de Walter Benjamin et celles menées à sa suite apprennent à distinguer deux types de violence opposés : celle de l'État, soit la violence fondatrice du droit d'une part, et celle des opprimés, soit la violence destructrice de l'ordre présent d'autre part⁶⁴⁵. On a déjà examiné celle-là au prisme de la pensée de Carl Schmitt : le droit ne se fonde qu'en déclarant comme violents et en mettant hors-la-loi ceux qu'elle ne reconnaît pas. Ainsi, « on se donne les moyens de décider entre la violence légale et la violence illégale »⁶⁴⁶. C'est ce qu'on a désigné plus haut comme une exclusion qui vise l'inclusion, c'est-à-dire le maintien de la cohésion sociale. Au contraire, la violence hors-la-loi se meut sur un plan d'hétéronomie : c'est celle, défaite, de l'opprimé, dont l'existence même remet en cause et défie la légitimité de l'ordre régnant et du partage qu'il instaure entre la violence et son contraire. Car la caractéristique la plus propre de la violence étatique est de ne jamais se définir elle-même comme violente, quand bien même ses actes correspondraient plus parfaitement à la définition formulée plus haut que ceux des individus qu'elle accable. Le monopole de la violence légitime fonctionne de telle façon qu'il efface la violence derrière la légitimité dont elle se soutient. Étienne Balibar a justement approché le problème en

⁶⁴⁵ Cf. BENJAMIN Walter, *Critique de la violence* (1921), trad. Nicole Casanova, Paris, Payot, 2012.

⁶⁴⁶ DERRIDA Jacques, *Force de loi* (1994), Paris, Galilée, 2005, p. 83.

questionnant ce qu'il nomme la « contre-violence », la légitimation de la violence d'État comme prévention mesurée d'autres violences supposées plus redoutables encore⁶⁴⁷. Mais c'est sans doute James Baldwin qui, posant le problème en terme de responsabilité, perçoit le problème avec le plus d'acuité :

Il est possible, il est même souhaitable d'acquiescer à une attitude froide et résignée vis-à-vis de la destruction et de la mort, car c'est en ce domaine que la plupart des hommes ont fait preuve des plus grands talents tout au long de ce que nous connaissons de l'histoire. (Mais, et ne l'oublie pas, « la plupart des hommes » ne signifie pas tous les hommes.) Mais ce qui n'est pas admissible, c'est que les responsables de tels ravages soient aussi innocents. *C'est leur innocence qui constitue leur crime.*⁶⁴⁸

Pire qu'une contre-violence, l'image d'elle-même que se donne la violence d'État – et en l'espèce la violence raciste – est celle d'une absence pure et simple de toute violence. La force qui s'abat sur le hors-la-loi, quand bien même elle lui prendrait la vie, demeure marquée du sceau de l'innocence. Elle s'abstrait subjectivement des actes objectifs de destruction qu'elle commet. En effet, la fiction dont se soutient cette violence ne nie nullement l'existence des actes réels qu'elle engendre : ses résultats sanglants, parfois exhibés, sont visibles de tous. Seulement, il n'y a pas là quelque chose qui devrait sembler blâmable, ni même dont quiconque aurait à répondre. Le rétablissement de l'ordre ne se déclare jamais violent, mais toujours juste – c'est-à-dire innocent. Cette innocence signifie (en Anglais comme en Français) l'absence de culpabilité aux yeux d'un tiers aussi bien que la pureté des intentions de celui qui commet l'acte. C'est cette innocence-là qui, pour Baldwin, est criminelle. Elle n'est pas même une contre-violence, mais se rapproche plus nettement de la non-violence dont Balibar cherche à la distinguer⁶⁴⁹.

Fanon propose, dans *Les Damnés de la terre*, une double critique de la non-violence, qui doit être abordée sur son versant « ontologique », puis sur son versant « déontologique ». Tout d'abord, contrairement à une idée répandue, Fanon ne s'oppose pas à la non-violence, c'est-à-dire, singulièrement, aux méthodes pacifiques dans un contexte de combat contre le colonialisme. Sa position est plus radicale que cela : pour Fanon, *la non-violence n'existe pas*. Cette audacieuse affirmation, la toute première phrase des *Damnés* déjà la suppose : « quelles

⁶⁴⁷ BALIBAR Étienne, *Droit de cité* (1998), Paris, PUF, 2002, pp. 30-31.

⁶⁴⁸ BALDWIN James, *La prochaine fois, le feu* (1962), trad. Michel Sciamma, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1963, p. 27, italiques ajoutés. En 1946, Sartre mettait en scène une semblable attitude subjective de déni de la violence à travers le personnage de Fred, le sudiste raciste et vengeur de *La Putain respectueuse*, qui se désole en ces termes de la dénonciation du meurtre d'un Noir perpétré par son cousin : « Si on était coupable chaque fois qu'on tue un nègre... » SARTRE Jean-Paul, *La P... respectueuse* suivi de *Morts sans sépulture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947, p. 36.

⁶⁴⁹ BALIBAR Étienne, *Violence et Civilité*, op. cit., pp. 21-22.

que soient les rubriques utilisées ou les formules nouvelles introduites, la décolonisation est *toujours* un phénomène violent »⁶⁵⁰. Écrivant cela, il n'ignore rien, bien sûr, du long processus législatif du Ghana, avec ses multiples arrangements constitutionnels dont Kwame Nkrumah fera récit dans *L'Afrique doit s'unir*, ce qui lui valut d'être la première colonie africaine à gagner sa souveraineté. Il connaît également les méthodes de Gandhi qui mèneront l'Inde à son indépendance, comme les diverses formes de négociation comme de protestation désarmées à l'œuvre en son temps. Son affirmation de la violence intrinsèque de la décolonisation doit trouver une signification qui ne présuppose pas la méconnaissance par Fanon de ces cas ; il faut donc bien qu'une reformulation des termes y soit à l'œuvre. « La décolonisation, qui se propose de changer l'ordre du monde, est, on le voit, un programme de désordre absolu. Mais elle ne peut être le résultat d'une opération magique, d'une secousse naturelle ou d'une entente à l'amiable. »⁶⁵¹ L'action transformatrice recherchée par l'insurrection anticoloniale, quelle que soit sa forme, produira toujours des effets incontrôlables et ne seront jamais sans victimes. Et la première d'entre elles est l'organisation sociale dans son ensemble, qui ne saurait se borner aux seuls colons. L'imposition de la reconnaissance intégrale, il ne faut pas l'oublier, implique l'exposition du colon à la mort mais aussi la transformation anthropologique, processus nécessairement brutal, des colonisés. S'il n'y avait en présence que des bonnes volontés, la question de décolonisation ne se poserait même pas. Si la violence est bien l'imposition par la force du passage d'un état à un autre, la décolonisation représente une violence considérable dont nul n'est épargné. Une violence divine au sens de Benjamin : une force rédemptrice.

Dans la situation coloniale, mais cette observation serait sans doute généralisable, la non-violence n'est que l'envers de la violence constante exercée par l'ordre étatique. Elle suppose toujours la violence comme rapport, puisque, sans cette prégnance de la violence, sa contestation par une « non-violence » serait sans objet et ne saurait donc en être la négation effective. Si, ontologiquement, le concept de non-violence équivaut au néant, c'est que sa seule définition possible, qui la poserait comme un rapport asymétrique à la violence, est dénuée de toute spécificité. Cette asymétrie, en effet, la notion de violence l'implique analytiquement. Si la non-violence consiste à subir passivement l'action violente d'autrui, alors elle n'est que l'une des deux positions que suppose tout rapport violent : celle de la victime de l'acte, face à son auteur. La non-violence est le produit du prélèvement arbitraire d'un élément de la chaîne qui fait le concept de violence et sans laquelle elle n'est rien. Elle

⁶⁵⁰ *DT*, p. 39, italiques ajoutés.

⁶⁵¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

désigne l'inclusion passive connotative à tout rapport violent. Cette compréhension guide les analyses politiques de Fanon : « Poser le problème d'une décolonisation non violente, c'est moins postuler une soudaine humanité du colonialiste que croire à la pression suffisante du nouveau rapport de force à l'échelle internationale »⁶⁵². On voit que la possibilité du recours à la non-violence est encore soumise à l'existence de rapports de force, c'est-à-dire à la constante possibilité du recours à la violence comme condition de sa possibilité. La non-violence n'est, en somme, que la résultante inerte des violences effectives ou potentielles qui tissent nécessairement l'histoire. D'autant que, souligne Fanon, « l'histoire montre que nulle nation colonialiste n'accepte de se retirer sans que toutes ses possibilités de maintien n'aient été épuisées »⁶⁵³.

Si la non-violence *stricto sensu* n'existe pas, il faut toutefois reconnaître que son idée peut soutenir une certaine attitude, une façon de tisser un déni de la violence intrinsèque des rapports sociaux. Elle désigne alors l'appréhension de son propre refus de commettre dans l'avenir quelque action violente comme une soustraction, ou même une interruption, de la violence. L'idée de non-violence prétend donc installer une équivalence entre occuper la position de victime d'une violence et le fait de s'y soustraire. C'est ce type d'attitude et la poétique du déni qu'elle suscite qui fournit à Fanon le second moment de sa critique. C'est son moment déontologique, qui ne porte plus sur l'absence d'être de la non-violence, mais sur les comportements que cette absence suscite, les interprétations stratégiques auxquelles elle donne lieu. À question de l'être succède celle du devoir-être. Fanon ne néglige pas ce second aspect : « La non-violence est une tentative de régler le problème colonial, autour d'une tapis vert avant tout geste irréversible, toute effusion de sang, tout acte regrettable. »⁶⁵⁴ La non-violence est le domaine du réversible, c'est-à-dire du compromis. Le basculement catastrophique apparaît comme ce qu'il faut éviter. Pour l'intellectuel colonisé qui la conduit, cette négociation qui prétend éviter la violence (que pourtant le colonialisme a rendue quotidienne) signale, selon Fanon, un privilège accordé au contact avec le colonisateur par rapport au contact avec l'indigène. Une goutte versée de sang du Blanc vaut plus alors qu'un litre de celui du Nègre. Baldwin porte également un regard lourd de jugement sur ce mode de pensée : « La non-violence est considérée comme une vertu chez les Noirs [...] uniquement parce que les Blancs répugnent à se voir menacés dans leur vie, dans l'idée qu'ils se font

⁶⁵² FANON Frantz, « Accra : l'Afrique affirme son unité et définit sa stratégie », *PRA*, p. 173.

⁶⁵³ *Idem.*

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 62.

d'eux mêmes ou dans leurs biens. »⁶⁵⁵ C'est une arme dont un combattant aime à voir son adversaire user ; *a fortiori* lorsqu'il ne l'emploie pas lui-même. La non-violence partage avec ce que Balibar nomme la contre-violence une même mission de préservation de l'ordre existant, mais ce parce qu'elle se garde de la peur hégélienne, de l'angoisse kierkegaardienne, de tout bouleversement irrémédiable – alors que l'objet propre d'une révolution est précisément de provoquer dans l'ordonnement du monde des changements irréversibles⁶⁵⁶. L'assimilation trompeuse de la non-violence à la vertu que promeuvent ces intellectuels colonisés incite Fanon à prendre le contrepied de l'intelligence avec l'ennemi en quoi consiste essentiellement leur pacifisme.

Qualifier de violente sa propre action lorsque le pouvoir colonial a fait du meurtre une chose ordinaire et prétendument soustraite au concept même de violence, c'est une exigence de responsabilité. C'est le fait de se situer soi-même dans le champ de l'hostilité qui relève dès lors de la vertu. Se déclarer violent, même si l'on considère son action comme juste, c'est toujours s'attendre virtuellement à devoir en répondre, en anticiper le possible questionnement. La non-violence offre cette même représentation de soi consolante que celle du pouvoir fondateur, ou conservateur, du droit qui déclare qu'il n'est pas violent mais applique au contraire la justice sans médiation⁶⁵⁷. Cette question de la responsabilité, de la déontologie, diffère de celle de la mise en œuvre effective de la violence. Le meneur politique non-violent n'exerce pas la violence, mais il est responsable de celle à laquelle il expose ses partisans. Or, la définition de sa propre action comme non-violente efface cette responsabilité. Et c'est précisément cette dissolution que James Baldwin appelle *innocence*. C'est ce pouvoir

⁶⁵⁵ BALDWIN James, *La Prochaine fois, le feu*, op. cit., pp. 84-85.

⁶⁵⁶ Fanon n'envisage pas une seconde analyse possible, à partir de la même constatation de l'inexistence de la non-violence, qui la comprendrait comme un avatar de la violence elle-même. Non comme son envers impuissant, mais comme une version subalterne et dissimulée de l'action violente. C'est cette conception qu'Ashis Nandy emprunte (partiellement) à Rudyard Kipling : « Kipling était toujours prêt à justifier la violence, pourvu qu'il s'agisse de violence réactionnelle. [...] Kipling faisait la distinction entre la victime qui se bat bien et rend la monnaie de sa pièce au bourreau, et la victime passive/agressive, efféminée, qui se défend en refusant de coopérer, par l'esquive, l'irresponsabilité, la mauvaise volonté et le refus de valoriser le combat face à face. [...] Il savait au fond que ne s'agissait pas d'une simple différence entre violence et non-violence, mais entre deux types de violences. La première était la violence directe, ouverte, aux couleurs de la légitimité et de l'autorité. La seconde était la violence des faibles et des dominés, habitués à faire face à la violence avec un handicap accablant. Il y a dans cette seconde violence quelque chose d'une rage sans but et quelque chose de désespéré, de fataliste et, dans la formulation des vainqueurs et des maîtres du monde, de lâche. Cette violence est souvent de l'ordre du fantasme plutôt que de l'intervention dans le monde réel ; elle répond au premier type de violence plutôt qu'elle ne la cause ou ne la justifie. » NANDY Ashis, *L'Ennemi intime*, op. cit., p. 116. Si Fanon n'envisage pas ce schéma c'est, comme on va le voir, parce qu'il le renverse : pour lui, la non-violence, la violence lâche et irresponsable, c'est essentiellement celle des dominants, c'est-à-dire celle de l'État colonial.

⁶⁵⁷ Cette idée rejoint également cette remarque de Levinas : « L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'État et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'État. » LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 37.

discrétionnaire d'instauration du non-lieu, par lequel on se démet d'un acte auquel on est pourtant lié (comme auteur-responsable ou seulement comme responsable), que systématise cette institution de la déresponsabilisation qu'est la non-violence. Elle signale, non seulement un refus d'admettre les conséquences prévisibles de son acte, mais encore une volonté de nier tout lien entre cet acte et soi-même. On veut *la* violence, on veut la voir s'exercer, mais on ne veut pas *être* violent, on refuse après coup d'être celui par qui elle fut déclenchée⁶⁵⁸.

On peut dire que Fanon appartient à la catégorie des seuls penseurs politiques auxquels Carl Schmitt reconnaît ce titre : ceux qu'il qualifie de pessimistes, par oppositions aux optimistes qui croient en l'intrinsèque bonté de l'âme humaine. Toutefois, ce « pessimisme des théoriciens de la politique tels que Machiavel, Hobbes et souvent aussi Fichte se réduit au vrai à postuler la réalité ou la possibilité effective d'une discrimination ami-ennemi »⁶⁵⁹. La critique fanonienne de la notion de non-violence est l'envers de son observation de la division du monde colonial en deux factions, qui se superpose à celle qui sépare la violence des opprimés de celle de l'État. Homi Bhabha fait, à raison, de Fanon un penseur animé par la conviction benjaminienne qu'est en cours la généralisation d'un état d'exception devenu la règle, conviction issue de « la tradition des opprimés, du langage de la conscience révolutionnaire »⁶⁶⁰, c'est-à-dire d'un rapport au passé collectif conditionné par les souffrances du présent et qui vise leur rédemption⁶⁶¹. Contrairement à la tradition de l'État qui se fonde sur la légitimité de l'ordre social actuel (comme toute souveraineté qui doit se revendiquer de sa fondation, d'une certaine archéo-logie), Fanon privilégie celle des vaincus. La tradition de ceux qui ont à conquérir leur légitimité par la révolution et considèrent donc cet ordre, cause de leur souffrance, comme l'ennemi. Alain Badiou a bien vu le caractère dissymétrique de cette division du monde par l'inimitié lorsqu'on la considère depuis un paradigme révolutionnaire : l'adversaire de l'opprimé n'est pas en face de lui, il est le monde même dans lequel il se meut⁶⁶² et qui, dans le cas du colonialisme, tente de l'assimiler, de le

⁶⁵⁸ C'est également cette duplicité et le nimbe de pureté dont elle ceint l'État qu'entend préserver l'artificieuse distinction qu'opère Arendt entre pouvoir, puissance et violence. ARENDT Hannah, « De la violence », *art. cit.*, pp. 942-943.

⁶⁵⁹ SCHMITT Carl, *La Notion de politique* suivi de *Théorie du Partisan*, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁶⁰ BHABHA Homi K., *Les Lieux de la culture*, *op. cit.*, p. 87. Bhabha, bien sûr, paraphrase l'une des célèbres thèses « Sur le concept d'histoire » de Benjamin. BENJAMIN Walter, « Sur le concept d'histoire » (1940), trad. Maurice de Gandillac, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 433.

⁶⁶¹ Cf. DEROITTE Élise, « Construire l'histoire à partir des vaincus, une sortie de la répétition ? Une lecture des thèses *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin », in : *Les Carnets du Centre de philosophie du droit*, n° 151, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, p. 13.

⁶⁶² « Toute contradiction est fondamentalement dissymétrique, en ce que l'un des termes soutient à l'autre un rapport d'inclusion. L'incluant, c'est-à-dire le lieu, l'espace de placement, est nommé (particulièrement par Mao) terme dominant, ou aspect principal de la contradiction. L'inclus, lui, est le sujet de la contradiction. Il est

métaboliser. Soit la violence d'État comme une totalité hégémonique ; la violence de l'opprimé s'y révèle comme une singularité qui naît en son sein, et veut faire sécession.

On l'a vu, le pouvoir de l'État colonial fonctionne sur un modèle hégélien et tend à se faire autoréférentiel. C'est un double mouvement d'appropriation du monde objectif et d'objectivation de soi, de prise de possession du monde et de façonnement de celui-ci à son image. C'est dans la lignée de cette philosophie d'un absolu prédateur qui, dans et par la connaissance, atteste sa domination, que Carl Schmitt définissait la notion juridique de « découverte » d'un territoire : « ne peut découvrir que celui connaît sa proie mieux qu'elle même ne se connaît, et qui peut se l'asservir grâce à cette supériorité de la culture et du savoir »⁶⁶³. Or, selon Fanon, cette universalisation violente rencontre tôt ou tard une limite : il y a du non-façonnable. Il finit par se signaler au moment où la proie se fait réfractaire à son asservissement.

Cette violence du régime colonial n'est pas seulement vécue sur le plan de l'âme, mais aussi sur celui des muscles, du sang. Cette violence qui se veut violente, qui devient de plus en plus démesurée, provoque irrémédiablement la naissance d'une violence intérieure chez le peuple colonisé et une colère juste prend naissance et cherche à s'exprimer.⁶⁶⁴

Ce que Fanon décrit ici ressemble à l'envers de la dialectique. En-deçà de l'esprit, plus profondément que l'âme, se révèlent les exigences des meurtrissures de la chair. Et c'est irrémédiablement, c'est-à-dire de façon inconditionnelle, que l'immédiateté reprend ici sa place, résistant à l'esprit européen en quête de sa propre connaissance comme totalité sans-dehors. Quelques phrases plus loin, Fanon révèle qu'« il arrive [...] que dans certaines contrées asservies la violence du colonisé devienne tout simplement une manifestation de son existence animale »⁶⁶⁵. Ce qui survient alors, cette réversion de l'être en violence bestiale, instinctuelle, est son ultime possibilité, le résultat de la descente aux véritables enfers qui, d'après *Peau noire, masques blancs*, était à même de susciter un « authentique surgissement »⁶⁶⁶ de la réalité humaine. La réaction catastrophique de cette violence informe signale à la dialectique hégélienne sa limite, mais aussi le fond, la vérité de celle de Fanon. Dans la philosophie de l'histoire de Hegel, le désir animal se caractérise par un lien intime à

assujetti à l'autre, et c'est lui qui reçoit la marque, le sceau, l'indice. » BADIOU Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982, p. 32.

⁶⁶³ SCHMITT Carl, *Le Nomos de la Terre*, op. cit., p. 133.

⁶⁶⁴ *L'An V*, p. 172.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁶⁶⁶ *PNMB*, p. 6.

sa satisfaction que ne peuvent rompre que « la douleur ou la peur »⁶⁶⁷. En d'autres termes, il n'y a pas pour lui de circuit ou de construction de son désir et seule la violence peut interrompre la dévoration de l'objet en quoi consiste la satisfaction du désir unidimensionnel de l'animal. Le désir humain, au contraire, se détache de sa satisfaction immédiate pour viser l'universel : une façon de sublimation y serait à l'œuvre. Or, pour Fanon, l'expérience coloniale dévoile la continuité de la vie naturelle dans la réalité humaine, mettant à mal cette conception. Dans la violence extrême de la société coloniale, c'est précisément la douleur et la peur qui réveillent et révèlent l'être-pour-autre-chose de la réalité humaine, c'est-à-dire sa soif d'une transformation radicale de son désir et du monde de son désir. C'est le vécu musculaire et sanglant de la violence coloniale qui l'active.

Pour Fanon, ce n'est pas en se détachant de l'animalité qu'on accède à l'universel. L'universel est déjà là, dans l'inconditionnelle nécessité du passage à l'acte que suscite la violence coloniale. Il est dans cette force négatrice et violente, pré-anthropologique, capable de tout puisqu'elle est la transformabilité même. Il y a dans le concept généralement admis de « légitime défense » un bréviaire de cette idée : le réveil d'une force meurtrière est toléré lorsqu'elle n'a d'autre objet que la protection de l'intégrité vitale de celui qui l'emploie. Comme s'il fallait garder, même au cœur de l'État le plus policé, du moment le plus abouti de l'avancée de l'esprit, la possibilité du meurtre sans représailles comme fondement même de la socialité, comme l'ultime garant de la réciprocité des relations. Même un législateur d'après la fin de l'histoire doit l'admettre : l'humain se défend ; il est capable de tout. C'est ce fond cyclopéen, abject comme peuvent l'être les sortilèges de Caliban, que la violence coloniale a fini par réveiller à force de coups et d'humiliations. Mais c'est là que l'universel a sa demeure. Car il n'est jamais le terme d'une odyssée grandiose ; il est fait de chairs entaillées et d'yeux crevés dont l'humeur vitrée dégouline en larmes ; de mains sectionnées ; de corps suants et palpitants, de grognements étranglés que couvre le bourdonnement d'un groupe électrogène ; du spectacle de fronts percutés par des balles de pistolets MAB, faisant vomir les boîtes crâniennes par trombes ; de muscles raidis qui se balancent au bout d'une corde ; d'os qui cèdent sous l'impact de la matraque ; d'articulations qui se déboîtent ; de fractures ouvertes dévorées par une paire de tenailles... Là se trouve l'universel : la nécropolitique en dicte le chiffre. Il se révèle dans la plus totale déprise des particularités, où les déterminations anthropologiques même perdent toute pertinence, réduisant l'individu au pur être-pour-autre-chose. Ce n'est pas l'itération de l'ici et maintenant qui s'y avère, mais sa disruption, sa perte,

⁶⁶⁷ HEGEL G.W.F., *La Raison dans l'histoire* (1830), trad. Kostas Papaïoannou, Paris, Pocket, 2012, p. 87.

son abîmement. Un ici et maintenant qualitativement dissemblable, au point de n'être substituable à aucun autre.

Pour Fanon, c'est dans la géhenne d'un vécu au-delà de ses propres limites que se révèle ce que Hegel appelle l'infini dans le fini, ou l'ouverture à la négativité, plutôt que dans le projet conscient d'un avenir. C'est ainsi la violence subie qui dévoile l'informe férocité bestiale qui toujours agite la réalité humaine en son fond, la meut, la pousse à se transformer elle-même en transformant le monde. Être humain, c'est être souffrant écrivait le jeune Marx⁶⁶⁸. Il faudrait ajouter que c'est également être violent, car l'actualité d'un état de souffrance procède généralement de l'organisation présente du monde, et que l'interruption de la douleur nécessite qu'on fasse violence à ce monde-là. La singularité ne se conquiert qu'à la faveur d'un forçage de l'état présent des choses. Cet entrelacement de la souffrance et de la violence est l'essence non-dialectisable de la réalité humaine ; c'est cette menace silencieuse de fin du monde dont parlait Tosquelles, auprès de laquelle toutes les réactions catastrophiques prennent source.

Cette conception fanonienne du maintien irréductible de la vie naturelle par-delà les transformations dialectiques de la réalité humaine suppose une autre théorie de l'histoire, puisqu'elle apparaît comme l'irréductible contingence qui, dans son imprévisibilité catastrophique, empêche la totalisation de l'esprit. Dans la philosophie hégélienne, l'histoire est tissée d'événements contingents qui, peu à peu, se conforment à une nécessité qui se révèle finalement dans l'avènement de l'État souverain. Dans cette doctrine, le rôle de la violence est de détruire cette contingence irrationnelle, de la nier, pour permettre la naissance d'un nouvel ordre plus rationnel. C'est en ce sens qu'Étienne Balibar parle d'une « conversion » de la violence chez Hegel : la violence convertible est celle d'un sujet historique, d'un « peuple », contre lui-même sous la forme d'un autre peuple, moins évolué – puisque sa condition de possibilité (le concept de « découverte » de Schmitt) est l'attestation par performativité rétroactive de l'altérité comme propriété. L'esprit élimine donc sa propre barbarie, sa violence primitive et naturelle. « L'histoire est une violente conversion de la violence en tant que procès de dénaturation incessante. »⁶⁶⁹ Or pour Hegel, un peuple qui naguère domina le monde n'est violemment anéanti que parce qu'il était destructible ou, à tout le moins, parce qu'il l'est devenu. Tout peuple est mû par un principe, qui en est la fin, et

⁶⁶⁸ « Être sensible, c'est être *souffrant*. / L'homme, en tant qu'il est un être objectif sensible, est en conséquence un être *souffrant*, et parce qu'il est un être qui ressent des souffrances, il est un être *passionnel*. La passion est la force essentielle de l'homme en tant qu'elle tend énergiquement vers son objet. » MARX Karl, *Manuscripts economico-philosophiques de 1844*, op. cit., p. 167, italiques dans l'original.

⁶⁶⁹ BALIBAR Étienne, *Violence et Civilité*, op. cit., p. 79.

se manifeste dans les productions l'esprit. Quand ce principe parvient à la pensée de soi, c'est-à-dire devient explicite, il dépérit et c'est un autre peuple qui prend la relève de la tâche de porter le flambeau de l'esprit du monde. La critique fanonienne du pourrissement social de la réification des conditions de la reconnaissance a déjà été examinée : elle met en avant le caractère insoutenable de l'érection d'une tradition en modèle explicite. On pourrait voir dans la problématisation hégélienne de la décadence des civilisations l'origine du questionnement du psychiatre martiniquais. Tous deux considèrent « l'habitude de la vie »⁶⁷⁰ et la jouissance de soi comme les signes de la mort d'un peuple. Toutefois, Fanon n'admet pas qu'il soit du rôle de quelque « violence étrangère »⁶⁷¹ d'en venir sceller la déchéance, d'attester qu'un lent suicide devait finalement causer sa perte de souveraineté, pour mieux voir renaître l'esprit sous une nouvelle forme, à la tête d'un nouveau moment de l'histoire.

Fanon, comme Hegel, conçoit une contingence que la nécessité vient conditionner *a posteriori*, mais pour Fanon, celle-là la rattrape toujours, ne lui laissant jamais le dernier mot. Plus la totalisation violente se fait intense, plus la contingence s'amplifie, c'est-à-dire plus prégnant se fait le retour de la vie naturelle sur la scène de l'histoire, prête à s'investir dans une lutte contre la généralité. En ce sens, il n'y a pas à proprement parler de « conversion » de la violence chez Fanon s'il faut entendre par ce terme l'émergence de la constitution d'un État sur les ruines des civilisations réduites à néant et les cadavres des peuples assassinés. Il refuse l'idée de la sublimation d'une violence qui paraîtrait immédiatement inconvertible, mais se verrait finalement transfigurée. Toutefois, il soutient l'idée d'une « mutation » par la violence qui, comme on le verra, est assez différente, puisqu'elle ne suppose pas son effacement. La mutation n'est pas une transformation de la violence en autre chose que la violence, mais en une autre forme de violence.

Balibar montre que l'idée hégélienne de conversion s'accompagne de la réconciliation des opposés. Ce qu'il lui reproche, c'est de présupposer que toutes les formes de violence politique pourraient maintenir une finalité « symbolique »⁶⁷². Ce faisant, il met en garde contre les dangers que font peser les types de violence qu'il qualifie d'inconvertibles sur ledit ordre symbolique, c'est-à-dire la communauté sociale dans sa cohérence et son unité. L'approche fanonienne, qui s'enracine également dans la critique d'une finalité symbolique

⁶⁷⁰ HEGEL G.W.F., *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 101.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁷² BALIBAR Étienne, *Violence et Civilité*, op. cit., p. 95. Derrida parle également d'un « ordre symbolique du droit ». Il faut toutefois souligner les réserves que les deux philosophes ne manquent pas d'émettre en usant de cette expression. Le fait qu'ils se montrent dérangés par l'image de la politique comme symbolique qu'ils mettent en avant, mais insuffisamment pour y renoncer, est en soi significatif. DERRIDA Jacques, *Force de loi*, op. cit., p. 91.

de la violence, s'oppose symétriquement à celle de Balibar. Elle se dégage du privilège que la tradition européenne de la pensée politique accorde au « symbole », ce trope qui tire son origine antique des deux tessons d'un objet brisé voués à se rassembler, à recouvrer une unité première toujours déjà présumée pour sceller la tenue d'un serment. Elle affirme au contraire la puissance émancipatrice du diabolique, comme réalisation effective de la scission déniée par l'inclusion exclusive de la colonialité de l'être. Le dia-bole est l'antonyme du symbole : c'est l'être-jeté d'une chose à côté de l'autre, l'altérité scandaleusement inappropriable. La décolonisation doit, selon Fanon, affirmer sa dimension diabolique. Il insiste sur l'unification de la nation colonisée, mais ce n'est pas une réunion qui suppose le privilège du symbolique. C'est la réunification de soi d'une conscience malheureuse abandonnée, exclue de l'ordre du général. Non la parousie de l'unification absolue, totalisante, mais la réunion avec elle-même de la part subalternisée du tout, à la faveur de sa dissociation réelle.

La conclusion des *Damnés de la terre* offre le meilleur exemple de la dimension paradoxale du diabolique fanonien, qui prône certes l'unité, l'universalité, la multiplication illimitée des relations et connexions humaines, mais suspend cette nécessité à celle d'un écart significatif par rapport au vieux continent : « Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde. »⁶⁷³ La politique du diable ne vise pas à déchaîner sur l'Europe décadente, suicidaire, les enfers de la violence pour en supprimer le principe, mais simplement à se poser à-côté d'elle, à réaffirmer une altérité que le procès de la « découverte », la digestion de la colonie par l'esprit absolu, voulait oblitérer. On a vu que la colonialité de l'être produisait une totalisation scindée ; un système où l'indigène est à la fois double et moitié de lui-même. La révolution de la politique diabolique entend y répondre par une scission totalisante : une sécession consciente de ce dont elle se sépare et dont la fin est l'unification du restant. Si, dans la conversion hégélienne, la violence est ce par quoi le deux devient Un, alors la mutation fanonienne, la transformation, est ce par quoi de l'Un émerge le deux (qui représente moins une dualité que ce que Jacques Derrida appelle dans *Spectres de Marx* le « plus qu'un », la possibilité même de la différenciation). Balibar critique la philosophie de l'histoire de Hegel dans la possibilité de son effectuation, mais demeure fidèle à la finalité qu'elle poursuit : le symbolique. Il entend produire une version plus exigeante du même idéal de totalité pacifiée. *A contrario*, Fanon troque cet idéal contre un ordre

⁶⁷³ DT, p. 301.

diabolique, dont l'acceptation du fait que fut commise une violence inconvertible, une balafre durable du monde de la vie offre motivation et justification.

Ce geste diabolique fut tenu par Jean Améry, sans doute inspiré par la rédemption benjaminienne, pour un moyen de reconquête d'une humanité confisquée, une forme de rétablissement social. « La violence vengeresse, au contraire de la violence oppressive, crée une égalité négative, une égalité de la souffrance. La violence répressive est la négation de l'égalité et ainsi de l'homme. La violence révolutionnaire est hautement *humaine*. »⁶⁷⁴ C'est également une action morale qui ne peut s'autoriser d'aucune morale constituée. Une vérité qui s'affirme dans une action singulière telle qu'elle est inassimilable aux coordonnées des systèmes de valeur existants. Pas une vérité qui rassemble, mais une vérité qui désunit, là même où la violence, chez Fanon et Améry, restitue la commensurabilité des hommes⁶⁷⁵ :

Le vrai, c'est ce qui précipite la dislocation du régime colonial, c'est ce qui favorise l'émergence de la nation. Le vrai, c'est ce qui protège les indigènes à l'égard des étrangers. Dans le contexte colonial il n'y a pas de conduite de vérité. Et le bien est tout simplement ce qui *leur* fait du mal.⁶⁷⁶

Premièrement, cette violence signale l'existence de l'altérité, trace une ligne de séparation, amorce de la « dé-totalisation » du monde colonial. Ensuite, il apparaît nettement ici que la vérité est dans l'action et le risque qu'elle implique, en tant qu'elle s'oppose violemment aux manifestations du colonialisme. Ce n'est qu'apparemment que l'on peut déceler une contradiction dans les propos de Fanon ; c'est qu'il faut distinguer conduite de vérité et action véridique. La première, dont Fanon dit l'impossibilité en contexte colonial, consiste en une volonté de contrôle de l'action qui affirme la continuité entre son élaboration et sa mise en œuvre, entre ses effets sollicités/supposés et ses effets réels. Cela, le contexte nécropolitique de l'état d'exception permanent le rend impossible. D'une part parce qu'il tend à rendre les individus incapables de cette prévoyance prométhéenne, et d'autre part parce que la discipline et le contrôle policier qui y règnent rendent incertaine l'issue de toutes les conduites. Fanon n'a de cesse d'insister sur la bravoure de tous les combattants et combattantes algériens. Mais il sait que la noblesse de cœur n'est jamais la garantie du succès d'une opération de sabotage. Toujours, l'angoisse plane.

⁶⁷⁴ AMÉRY Jean, « L'homme enfanté par l'esprit de la violence », *art. cit.*, p. 184.

⁶⁷⁵ « L'opprimeur ayant subi la violence que lui inflige l'opprimé, devient son frère, partageant son humanité. Tu ne connaissais pas la sensation de l'acier froid du canon d'un fusil contre ta peau chaude ? Eh bien, maintenant tu la connais. Tu es maintenant comme moi, à qui cette sensation a été imposée. Au moment même où je suis passé du rôle de la victime de la violence au rôle d'auteur, tu es devenu mon semblable, humain comme moi. » *Idem*.

⁶⁷⁶ *DT*, p. 52, italiques dans l'original.

Pour Fanon, ce n'est pas la possession préalable de vérités qui valide ou rend possible l'action, c'est l'inéluctabilité vécue d'une réponse à la violence coloniale qui mène de façon nécessaire au passage à l'acte : le fond obscur de la vie naturelle qui finit par affleurer à la surface de la réalité humaine. C'est d'abord une violence instinctuelle, somatique, qui se met en branle face à l'ambition totalisante du colonialisme ; l'enjeu consiste donc en une traduction politique des cris, une insertion des corps dans des dispositifs d'intervention élaborés. Ainsi Fanon peut-il écrire que « l'acquisition de la révolution algérienne est précisément d'avoir provoqué une mutation de l'instinct de conservation en valeur de vérité »⁶⁷⁷. La tension qui réapparaît dans une telle transition entre violence immédiate-naturelle et valeur de vérité, est une reprise et un réajustement de celle qui existe entre la seconde phrase (« Je n'arrive point armé de vérités décisives⁶⁷⁸ ») et la toute dernière (« Ô mon corps, fait de moi toujours un homme qui interroge !⁶⁷⁹ ») de *Peau noire, masques blancs*. L'enjeu fanonien est toujours celui du passage d'une dépossession de la vérité à une quête de vérité risquée dont le corps est le lieu. Une quête de vérité sans garant absolu.

Une scène extrêmement répandue dans les récits des subalternes, sorte de matrice ou de paradigme du diabolique, qui construit un pont entre le particulier et le général, se trouve dans le coup de poing que l'esclave retourne au maître. Lewis Gordon en éclaire la problématique, évoquant le combat de Frederick Douglass contre le cruel maître Covey, qui imposait à ses esclaves des conditions de travail exécrables : « La source de l'angoisse est ici la capacité humaine, non seulement à juger de la moralité mais aussi à la dépasser. »⁶⁸⁰ C'est en intervertissant les places dans la dialectique de la violence que se déchire la représentation unifiée du monde. Cette scène originaire, Jean Améry la revécut à Auschwitz lorsqu'il rendit au kapo plus fort que lui qui le terrorisait le coup qui venait de lui être asséné. S'appuyant sur Fanon pour élucider ce geste comme un moment de vérité⁶⁸¹, il le décrit comme un instant où le destin de l'individu et son incarnation coïncident exactement. Le coup, remplaçant la différence inégalitaire par une altérité sur fond de commensurabilité, fait pour un instant

⁶⁷⁷ *L'An V*, p. 173.

⁶⁷⁸ *PNMB*, p. 5.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 188.

⁶⁸⁰ GORDON Lewis R., *Existential Africana*, op. cit., p. 60.

⁶⁸¹ « Ce que je lus plus tard dans le livre de Frantz Fanon *Les Damnés de la terre*, exposé théoriquement dans une analyse du comportement des peuples colonisateurs, je l'avais anticipé à l'époque en réalisant socialement ma dignité par un coup de poing asséné sur le visage d'un homme. Être juif, c'était accepter la sentence de mort prononcée par le monde comme une condamnation devant laquelle la fuite dans le repli sur soi aurait été une humiliation, mais en même temps aussi une insurrection physique contre ce jugement. Je devins un homme non pas en me réclamant intérieurement de mon humanité abstraite, mais en me découvrant juif révolté et en me réalisant totalement comme tel dans la réalité sociale donnée. » AMERY Jean *Par-delà le crime et le châtement*, op. cit., pp. 191-192.

s'effondrer le grand partage racial. La vie, les valeurs, la mémoire et la subsistance organique se rejoignent et se conglomèrent au moment où le coup est rendu. Plus rien n'appartient au damné de la terre, fors ce corps. L'humanité dans un coup de poing. Mais, en même temps, cette violence de résistance restaure la dignité de la victime, elle impose une limite à l'*hybris* du bourreau, rétablit un espace pour son humanisation. Elle instaure une réciprocité, celle du don et du contre-don, qu'interdisait le monde concentrationnaire⁶⁸². Pour un temps infime, l'adversité fait ressurgir cette figure paradoxale de l'égalité et de la réciprocité qu'était la guerre classique⁶⁸³ dans un monde devenu celui de la mise à mort passive et industrielle. Améry, tout comme Fanon, décrit sa libération de l'ontologie. D'abord de la conception hiérarchique qui le rive à la zone du non-être. Mais aussi l'ontologie comme discipline philosophique, comme spéculation intellectuelle. La revendication de la dignité spirituelle de l'homme est vaine. Diabolique, la vérité se conquiert à coups de poings. Un tel coup ne contrevient pas simplement à des règles établies : semblable chose n'était tout simplement pas censée arriver. Elle introduit, selon la formule de Fanon, du « nouveau dans le monde »⁶⁸⁴. Cette vérité n'est donc pas une adéquation au déjà-là, la validation d'un énoncé en fonction de normes existantes, ce qui n'est jamais que l'erreur en puissance, attendant patiemment d'être falsifiée. Il s'agit au contraire pour Fanon de la production d'un nouvel ordre du monde et donc d'une nouvelle mesure des choses. La vérité, c'est alors l'émergence de l'événement diabolique qui fend le social, décrète la finitude des vérités de routine qui se rêvaient infinies. En tant que telle, la vérité des opprimés est radicalement infalsifiable et suppose l'exposition à la mort de leur propre vie. Dès lors, on n'éprouve une vérité qu'en se mettant à l'épreuve de cette vérité. Une vérité, pour Fanon, est une proposition inconcevable et inadmissible par l'ordre général, proposition qui, dès lors, ne peut s'avérer dans la mise en jeu de la propre vie de celui qui s'en réclame⁶⁸⁵.

Pour Fanon, la vertu politique de la violence ne tient pas, comme chez Hegel, à quelque unification à laquelle, *a posteriori*, elle devrait donner lieu. C'est en tant que séparation, réveil d'une contradiction endormie, d'une faille qu'on avait voulu recouvrir, qu'elle se présente. La relégation des fous dans les asiles puis le cantonnement des Africains au régime de l'indigénat procédaient de la nécessité pour l'État colonial de conserver les exclus en son sein. C'est cet

⁶⁸² PERRET Catherine, *L'Enseignement de la torture*, op. cit., p. 64.

⁶⁸³ AMERY Jean, *Par-delà le crime et le châtement*, op. cit., p. 49.

⁶⁸⁴ *PNMB*, p. 26.

⁶⁸⁵ On reconnaît un thème traditionnel de la pensée existentielle, justement mis en avant par cette lecture de Kierkegaard par Georges Gusdorf : « Le sens de la vérité, c'est de donner sa vie pour la vérité. Telle est la leçon de Socrate, telle est la leçon du Christ. Celui qui va jusqu'au bout doit inéluctablement affronter la mort. » GUSDORF Georges, *Kierkegaard*, op. cit., p. 86.

excès de totalisation violente qui suscite le réveil, non moins violent, de leur être-pour-autre-chose, le refus dia-bolique de cette inclusion-là. Le fait qui sert de point de départ à Fanon : que les exclus *sont* la vérité du système social, se révèle en tant qu'il rend possible pour eux une *quête* de vérité qui tire son origine de l'immédiateté d'une vie naturelle abyssale, expérimentée dans l'effroi. Ce processus, où le désir des colonisés part en quête de la possibilité d'un objet, se produira dans une mutation de la violence qui n'est pas son abolition, mais son altération. Or la tradition de la philosophie et de la pensée politique révolutionnaires dispose d'un concept pour définir l'opération du changement corrélé du monde objectif et des subjectivités qui, collectivement, s'y attèlent : ce concept, dont le dernier Fanon fait constamment usage, c'est celui de *praxis*.

La violence comme praxis

La nécessité, pour Fanon, de recourir à cette catégorie qu'est le concept de *praxis* procède directement du problème, c'est-à-dire également du moment historique, qui se pose à lui. Elle naît du constat de l'inéluctabilité de la révolution anticoloniale, les colonisés étant parvenus à un point de réaction catastrophique au colonialisme où seul importe de se diriger vers autre chose, vers une autre organisation collective. C'est par des effusions de rage et des accès de violence que le franchissement de ce stade se signale au philosophe. L'exigence qu'impose un tel moment ne consiste pas en une conversion de la violence, mais en sa réorientation⁶⁸⁶. Fanon fait l'économie de l'idée d'une suppression de la violence au profit d'un ordre social auquel elle aurait pu laisser place, mais il se garde aussi bien des survalorisations négatives de l'idée de violence qui, pour délégitimer un ennemi, prétendent la condamner sous toutes ses formes (condamnation qui, généralement, se cantonne aux formes que lui donne la stratégie dudit ennemi). Dans ce contexte, le recours à la notion de *praxis* répond donc au besoin qu'éprouve Fanon de penser la transformation conjointe de l'individu et de son environnement social en quoi consiste la catabase anticoloniale : l'indispensable fuite hors de la zone du non-être qui, plus que tout projet politique concerté, motive la lutte.

Ce dernier point invite à conclure que ce n'est pas à partir de l'idée de violence « en général » que doit s'entendre la *praxis* fanonienne, mais que c'est au contraire le concept marxiste de *praxis* qui peut aider à une compréhension plus fine de l'idée de mutation et de réorientation de la violence. La compréhension de modifications de rapports est en effet à la racine de cette notion, et c'est ce point que méconnaît la critique qu'Arendt adresse à Fanon

⁶⁸⁶ « Le problème se pose maintenant de saisir cette violence en train de se réorienter. » *DT*, p. 59.

dans son essai sur la violence⁶⁸⁷. Elle repose sur ce qu'elle présente comme une évidence, à savoir : une différence irréductible entre, d'une part, la violence et le travail et, d'autre part, la violence et la politique. En conséquence, elle décrète l'impossibilité d'assimiler à une *praxis* l'idée d'une violence émancipatrice. Or, pour Fanon, elle désigne le dernier travail qui s'offre à la réalité humaine lorsqu'aucun travail n'est possible et que la réhabilitation moderne de l'esclavage écartèle inexorablement les colonisés. Le travail forcé représente précisément le contraire d'un travail si, par travail, on entend une génération de médiations unificatrices entre sujet et objet. C'est pourquoi, dans ces circonstances : « Travailler, c'est travailler à la mort du colon. »⁶⁸⁸ La reconquête d'une nouvelle cohésion, d'une totalisation de la réalité humaine humiliée, passe alors par la destruction de cet idéaltype incarné qu'est « le colon », responsable de l'écartèlement des indigènes. Cette formule, contrairement à ce que la précipitation d'une compréhension trop littérale pourrait laisser entendre, n'atteste pas de la nécessité du meurtre des individus, mais de l'exigence d'une démolition de la fonction qu'ils occupent ; pour autant, elle ne saurait en exclure absolument la possibilité⁶⁸⁹. C'est cette figure, et la violence qu'elle appelle, qui donnent à la constitution d'une nouvelle communauté politique son assise, c'est-à-dire son adversaire. Arendt demeure aveugle au bouleversement des catégories avec lequel négocie Fanon et sa tentative de surimposer les disjonctions dont elle use à une réalité qui leur demeure rétive l'égare. Ato Sekyi-Otu critique cette lecture en soulignant que la violence demeurerait, pour Fanon, incompatible avec la politique puisqu'elle constituerait à ses yeux la négation en acte de tout espace public⁶⁹⁰. Ce faisant, Sekyi-Otu contredit Arendt tout en accordant trop de crédit à son interprétation,

⁶⁸⁷ ARENDT Hannah, « De la violence », *art. cit.*, p. 922. Les faiblesses du concept de violence qu'élabore Arendt ont été brièvement décrites plus haut : elle le comprend comme un instrument instrumenté (en d'autres termes : la violence serait un moyen qui se matérialise par l'usage d'objets techniques tels que des armes), ce qui est apparu doublement inexact. Elle semble également, examinant le texte de Fanon, confondre purement et simplement la notion de violence avec avec celle de meurtre. Enfin, elle soustrait de cette catégorie, qu'elle réserve aux mouvements contestataires, la violence d'État. Parcourant en tous sens le circuit de la *doxa* sans jamais le quitter pour la voie de la théorie, elle accumule, en somme, toutes les bévues que la conception phénoménologique de la violence proposée plus haut, qui la définissait comme l'imposition par la force du passage d'un état à un autre à un être qui entendait persister dans l'état antérieur, visait à corriger. Cette dernière définition, du fait de sa simplicité, tient à distance les valorisations arbitraires de la violence qui relèvent de l'opinion. Elles doivent apparaître dès lors comme des qualifications postérieures, qui procèdent elles-mêmes de stratégies ou de tactiques sociales et politiques plutôt que de vérités substantielles.

⁶⁸⁸ *DT*, p. 83.

⁶⁸⁹ Comme le souligne Lewis Gordon, la position politique de Fanon le place à mi-chemin entre un certain fétichisme naïf de la non-violence qui rejette absolument l'usage de la force et un maoïsme sommaire qui le déclarerait indispensable : « Comme Malcolm X, Fanon croit que la lutte peut prendre bien des formes, et la plus terrifiante de toutes – la lutte armée – ne doit jamais être écartée. En fait, elle doit être employée pour mettre le colonisateur face à la gravité de la situation. » GORDON Lewis R., *Fanon and the crisis of European Man*, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁹⁰ SEKUYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, *op. cit.*, p. 87. Le philosophe ghanéen commet ainsi l'erreur dont, par ailleurs, il accuse Sartre : il ne prête pas assez d'attention aux spécificités sociales et politiques des décolonisations.

puisque'il omet ceci que Fanon fait droit à la différence politique qui oppose les violences coloniale et anticoloniale. Adoptant la perspective et les concepts arendtiens, Sekyi-Otu s'interdit donc de dégager la notion fanonienne de *praxis*. Il semble que Slavoj Žižek soit l'un des seuls à s'en être effectivement approché :

Si, à la suite de Fanon, nous définissons la violence politique, non par opposition au travail, mais précisément comme l'ultime forme politique du « travail du négatif », du processus hégélien de *Bildung*, d'auto-formation éducative, alors la violence doit avant tout être conçue comme une auto-violence, comme une réforme violente de la substance même de l'être du sujet.⁶⁹¹

Là, peut-être, se situera la solution au problème de la transformation et de la réorientation de la violence tel que Fanon la pose en recourant à la notion de *praxis*. Žižek a le double mérite de réassembler politique, travail et violence chez Fanon, concepts entre lesquels Arendt avait voulu dresser d'infranchissables clôtures, mais également d'insister sur la dimension éducative que revêt ledit réassemblage. Si le détour par Hegel qu'opère le philosophe slovène est profitable, c'est que l'usage de la notion de *praxis* à laquelle recourt Fanon le place en héritier d'une certaine philosophie sociale hégélo-marxiste, très marquée par l'idée de formation de soi.

C'est évidemment dans les fameuses « Thèses sur Feuerbach » du jeune Marx que furent tracées les grandes lignes la version moderne de ce concept, dessinant un schéma dont les continuateurs proposeront généralement des variations plus ou moins subtiles ou marquées, mais en demeurant le plus souvent fidèles à son esprit. Comme l'explique Pierre Macherey, pour Marx, la *praxis* est une intervention sur un objet qui se trouve, par là, modifié « en fonction de besoins pratiques, donc en fonction des besoins de l'homme »⁶⁹². Intervention qui peut prendre alternativement la forme du travail ou de la lutte politique, mais qui toujours atteste du fait que le réel n'est pas achevé ; puisque la *praxis* le modifie, qu'elle force le réel, c'est qu'il n'est pas donné une fois pour toutes. Si, donc, elle est l'opérateur d'une transformation du monde corrélatrice à certains besoins, elle est celui d'un changement des conditions d'existence des individus, de sortie de situations où la vie devient insupportable ; elle équivaut donc à certaines tentatives de lui rendre un « caractère

⁶⁹¹ ŽIŽEK Slavoj & DALY Glenn, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity Press, 2004, p. 121. À propos des passerelles possibles entre les philosophies de Žižek et de Fanon, notamment sur la violence révolutionnaire, voir : VOGT Erik, « Žižek and Fanon : on violence and related matters », in : KHADER Jamil & ROTHENBERG Molly Anne, *Žižek Now*, Cambridge, Polity Press, 2013.

⁶⁹² MACHEREY Pierre, *Marx 1845. Les « Thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 50-51.

authentiquement humain »⁶⁹³. Enfin, la *praxis* revêt une dimension gnoséologique. Elle fonde une théorie de la connaissance qui prend congé du problème de l'adéquation du savoir et de son objet pour poser celui de l'activité de penser. Dès lors, le vrai doit impliquer sa propre production comme réflexivité, comme retour sur les opérations transformatrices de l'environnement décrites précédemment :

Pas de *praxis* humaine sans que soient aussi posées les conditions d'une compréhension de cette *praxis* ; et réciproquement, pas de compréhension rationnelle qui ne soit immergée dans le mouvement même de la *praxis*, pour autant que celle-ci est *menchliche Praxis*, c'est-à-dire une pratique qui ne procède pas à l'aveugle, mais s'éclaire des lumières de la théorie, lumières qu'elle projette en avant d'elle-même au fur et à mesure de son mouvement.⁶⁹⁴

Ainsi, le savoir est toujours un savoir embarqué ; on ne saurait agir « sur » le monde, mais seulement « en » lui, à l'abri des plis qu'il trace. La *praxis* est un savoir-faire, en ce sens que c'est un faire qui implique son propre savoir, et un savoir qui toujours suppose une activité. Elle se distingue donc de la *poiésis*, qui vise la fabrication d'un objet fini : « la fin ou l'objet d'une *praxis* n'est pas distinct de la démarche permettant de l'atteindre, ne se situe pas en dehors de cette démarche, n'en marque pas le terme »⁶⁹⁵. Virtuellement infinie, la *praxis* se soustrait à la division rigide des moyens et des fins, puisque changement du monde et changement de l'individu, savoir et activité, sont inséparables et n'ont de cesse d'intervertir leurs positions. La transformation de l'existence de la réalité humaine n'est pas un moyen pour atteindre le renversement de l'ordre colonial et, inversement, la décolonisation n'est pas un moyen au service d'une fin telle que la mise sur pieds d'un homme nouveau. Macherey a raison de souligner que la *praxis* naît de certains « besoins » de changement, et non de « fins » qui la mettraient en mouvement : elle signale même une identité des fins et des moyens.

Gramsci insiste également sur ce qui lie, dans une philosophie de la *praxis*, le changement du monde et le changement de l'individu par l'actualisation de modes de vie considérés comme plus authentiquement humains. En effet, il considère l'humain comme un ensemble de rapports actifs avec ses semblables et avec la nature, médiatisés par le travail. Ainsi, « chacun se change lui-même, se modifie dans la mesure où il change et modifie tout le

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁶⁹⁵ VENCENTI Luc, « Philosophie pratique et identité de la philosophie », in : *Archives de Philosophie*, vol. 68, n° 4, Paris, Centre Sèvres, 2005, p. 574.

complexe des rapports dont il est le centre de liaison »⁶⁹⁶. Changer l'humain, c'est changer ces rapports, mais également savoir qu'on les change et comment on les change, selon la guise d'un « connais-toi toi-même » social et historique⁶⁹⁷. Chez Marx aussi bien que chez Gramsci, la *praxis* ne décrit pas quelque transformation magique des êtres qui se trouveraient transcendés par le simple passage à l'acte. Ce changement consiste en deux étapes : tout d'abord, la transformation des rapports, des conditions de vie ; ensuite, le retour réflexif sur ces changements, leur compréhension. Il n'est de vérité que de l'intérieur de l'action qui se fait ou s'est faite.

Sartre, enfin, reprend à son compte ces développements. Insistant à son tour sur la notion de besoin, la question de la *praxis* concerne essentiellement selon lui la tension qui scande l'individu, entre son être-produit qui résulte précisément de son action pratique et cet être-non-produit qui la met en mouvement : l'humanité même de l'humain. Le besoin pose l'être humain face à l'inertie de la nature, c'est-à-dire face au déjà-là inorganique sur lequel elle se prépare à agir. C'est un manque qui vise la conservation de l'organisme qui l'éprouve, liant l'organique à l'inorganique⁶⁹⁸. Le besoin aboutit à l'identité de la persévérance dans l'être et de son altération : pour subsister, l'organisme doit travailler, consommer, tuer, etc. se modifiant donc lui-même, mais avec en vue sa propre permanence. Cette persévérance étant toujours menacée par les dangers de l'extériorité, c'est par ce que Sartre appelle la « totalisation » que la *praxis* devra la garantir. L'individu devra reconnaître l'environnement comme sien, l'aménager, se sécuriser en en faisant une totalité sous contrôle, sienne. Mais, pour Sartre, cette totalisation ne peut jamais être définitivement attestée. La *praxis* sartrienne se présente ainsi comme un pendant nominaliste au réalisme dialectique de Hegel : une ville peut aussi bien n'être vue que comme une accumulation de bâtiments singuliers placés les uns à côté des autres. La ville totalisée n'existe que sous certains rapports légaux, politiques, mémoriels, toujours révocables. Finalement, pour Sartre, « l'on définit la *praxis* comme projet organisateur dépassant des conditions matérielles vers une fin et s'inscrivant par le travail dans la matière inorganique comme remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'atteindre la fin »⁶⁹⁹. Sartre, on le voit, raccroche la notion de *praxis* à celle d'une finalité.

Si Fanon s'inspire de certains éléments de la conception sartrienne, son interprétation est à de nombreux égards irréductible à celle du philosophe français. Sa principale originalité

⁶⁹⁶ GRAMSCI Antonio, « L'anti-Croce (cahier 10) », *art. cit.*, p. 131.

⁶⁹⁷ HOARE George & SPERBER Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 70-71.

⁶⁹⁸ SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 194.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 813.

réside en un syntagme dont les commentateurs n'ont sans doute pas assez relevé l'étrangeté : celui de « praxis absolue »⁷⁰⁰. Si c'est la *praxis* elle-même qui s'absolutise, c'est qu'elle ne vise pas l'absolu, ne tend pas vers lui, ne cherche pas à parvenir à quelque totalisation. Chez Marx, comme plus tard chez Sartre, la *praxis* vise « le réel pris en tant que totalité concrète, unifiée dans le jeu même de ses contradictions internes et de ses médiations »⁷⁰¹, réitérant par là, sous une forme renouvelée, le concept hégélien de la synthèse comme reconnaissance finale de l'altérité comme mêmeté. Or Fanon, absolutisant la *praxis*, court-circuite l'ambition hégélienne d'absolutisation du monde ; dès lors, c'est sa transformation qui devient absolue. Parler, au sujet du processus de la décolonisation, de *praxis* absolue signifie que le changement qu'il opère, premièrement : est radical, ontologique ; deuxièmement : qu'il ne connaît pas de finalité distincte de son propre déploiement ; troisièmement : qu'il concerne le monde dans sa totalité. Il y a une élévation de l'action et du savoir à l'échelle mondiale, sans que cela équivaille pour autant à l'abolition de l'altérité des forces en présence. Il existe une connaissance de l'autre (en l'espèce : l'Europe colonisatrice) en tant qu'autre ; une action sur l'autre (en l'espèce : le colonisateur européen) en tant qu'autre.

La *praxis* fanonienne se distingue donc de celle de Sartre en cela qu'elle est sans fin. Cela ne signifie nullement qu'elle serait dénuée de tout objectif, libre de tout projet. Mais, pour reprendre la formule hégélienne judicieusement mise en avant par Žižek, c'est un travail du négatif : visant la destruction du colonialisme, elle se tient dans l'ordre du besoin. La nation n'est pas une fin : c'est la forme que se donne l'action organisée de la *praxis* anticoloniale. La philosophie de Fanon est essentiellement stratégique, ce qui veut dire qu'elle est tout à fait dénuée de téléologie, aussi bien que d'utopie. Fanon fait partie des penseurs qui rompent avec la « téléocratie » qui gouverne la philosophie pratique depuis Aristote⁷⁰² : la *praxis* absolue qu'il évoque n'est pas tournée vers un but déterminé, particulier et limité, mais vers sa propre transformation.

Il faut encore préciser que cette *praxis* se voulant elle-même n'a rien d'une pure « volonté de volonté » tautologique. Elle est en quête d'autre chose à partir du déjà-là. Elle obéit donc à une logique de l'altération, celle de l'être-pour-autre-chose, du désir de désir comme désir sa propre potentialité transformée. En conséquence, si la « praxis violente est totalisante, puisque chacun se fait maillon violent de la grande chaîne, du grand organisme

⁷⁰⁰ DT, p. 82.

⁷⁰¹ MACHÉREY Pierre, *Marx 1845, op. cit.*, p. 54.

⁷⁰² SCHÜRMANN Reiner, *Le Principe d'anarchie, op. cit.*, p. 115-116.

violent surgi comme réaction à la violence première du colonialisme »⁷⁰³, c'est qu'elle consiste en une transformation collective et dia-bolique dans laquelle chaque singularité devrait trouver sa place. La totalisation nationale et anticoloniale qu'évoque Fanon marque une indécidabilité entre moyens et fins. Son caractère violent n'est que l'envers (ou l'endroit) de la fabrication en cours d'une communauté politique réfractaire.

Une autre dimension décisive ne doit pas être négligée : c'est par la *praxis* que se remembre l'indigène écartelé entre la nature nègre à laquelle on l'assigne et la culture blanche qu'on lui propose illusoirement comme seule perspective d'émancipation. C'est par la *praxis* qu'il se guérit de la conscience malheureuse qui l'avait laissé comme à la fois double et moitié de lui-même. Elle est donc, en tant qu'activité transformatrice, une pratique de soin : « Au niveau des individus, la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. »⁷⁰⁴ L'attitude contemplative dont il est ici question, comme l'enseigne Lukacs, c'est celle qu'induit la réification. L'individu s'y trouve comme spectateur de son propre travail (ou, dans le cas présent, de sa propre existence sociale) réglé, codifié, au point qu'à la limite il n'ait plus besoin de sa présence pour se perpétuer. Toutefois, cette *praxis* du soin n'a rien à voir, comme on le croit parfois, avec un rêve d'autoréalisation surgissant miraculeusement de quelque passage à l'acte cruel. La violence ne soigne qu'en tant que modalité de la *praxis*, c'est-à-dire en tant que travail de médiation, de transformation conjointe des êtres et de leur milieu vital. Plus précisément : ce n'est pas sa propre action qui soigne celui qui l'effectue, mais la destruction progressive et transindividuelle, collective, des structures oppressives du colonialisme qu'elle rend possible. C'est donc bien d'une logique thérapeutique centripète qu'il s'agit : c'est moins le fait même, l'action, de la modification qui est immédiatement décisive que les effets de retour desdites modifications, leur massivité, qui importent. Ce qui se jouait artificiellement dans la pratique sociothérapeutique se décide à présent en grand format. C'est en ce sens que Fanon, ne négligeant pas la dimension réflexive du concept marxien (non moins décisive chez Gramsci et Sartre), évoque une heuristique de la violence :

Seule la violence exercée par le peuple, violence organisée et éclairée par la direction, permet aux masses de déchiffrer la réalité sociale, lui en donne la clef. Sans cette lutte, sans cette connaissance dans la praxis, il n'y a plus que carnaval et flonflons. Un minimum de réadaptation, quelques réformes au sommet, un drapeau et, tout en bas, la masse indivise, toujours « moyenâgeuse », qui continue son mouvement

⁷⁰³ DT, p. 90.

⁷⁰⁴ *Idem.*

perpétuel.⁷⁰⁵

L'action violente fait retour sur elle-même à travers sa propre discipline et peut donc se retrouver, se reformer. La « direction » qu'évoque Fanon n'est pas seulement à comprendre comme sa prise en charge par une organisation politique : elle répond également à l'idée d'une réorientation de la violence, d'une re-direction, d'un *clinamen* social. Dans une conception existentielle, inspirée de Kierkegaard et de Sartre, telle que celle de Fanon, la formule ne peut être que la suivante : la violence dirigée contre de l'autre ne peut être, du même coup, qu'une violence contre soi-même dans sa relation à cet autre. C'est là que Fanon se distingue de Carl Schmitt : le combat contre l'ennemi se trouve être également un combat contre soi, au travers de ce qui lie à l'ennemi. Dans de telles circonstances, une hypothétique destruction pure et simple de l'opposant n'apporterait pas la moindre solution. Comme l'a montré Balibar dans un texte consacré à la France et à l'Algérie, chacun de ces deux territoires est trop travaillé par cette « altérité intérieure »⁷⁰⁶ que représente l'autre pour qu'un tel projet représente autre chose que le déchainement aveugle d'une violence extrême, une cruauté excessive et, *in fine*, une nécropolitique. La politique du diable vise à concevoir la séparation sur un autre mode, qui évite tout écartèlement, une séparation sans purification, qu'elle soit ethnique, culturelle ou symbolique.

L'altérité culturelle ou ethnique n'est pas une altérité, mais l'inclusion différenciée dans une table européenne des catégories de la pensée. Elle ne saurait fonder une politique du diable, car le colonialisme s'en accommode et peut même la mettre à profit. C'est pourquoi la pensée fanonienne souligne le besoin de fonder de nouvelles anthropologies à partir du point d'opposition le plus aigu, du désaccord intégral avec l'adversaire. Il faut politiser, voire, comme le souhaitait Richard Wright, *militariser* les anthropologies africaines⁷⁰⁷. *A contrario*

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁷⁰⁶ BALIBAR Étienne, « Algérie, France : une ou deux nations ? », *Droit de cité*, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁰⁷ Le passage bien connu de *Puissance noire*, directement adressé au président ghanéen, mérite d'être rappelé longuement ; non seulement pour la force de son lyrisme, mais aussi parce qu'il éclaire certains passages, à la tonalité sensiblement identique, du Fanon tardif qui le connaissait sans aucun doute et fut brièvement ambassadeur algérien au Ghana. « IL FAUT MILITARISER LA VIE AFRICAINE ! ...non pas pour la guerre, mais pour la paix ; non pas dans un but de destruction, mais pour construire ; non pour le despotisme mais pour libérer les esprits des idoles. Je ne parle pas d'une dictature militaire, vous le savez bien. Je n'ai pas besoin de vous le dire, à vous, mais je le dis pour ceux qui auraient la naïveté de se méprendre sur le sens de mes paroles. Je parle simplement d'une militarisation sur le plan social de la vie de votre peuple ; je parle simplement de donner à cette vie une forme, une organisation, une direction, une signification et une justification... Je parle d'une discipline temporaire qui donnera son unité à la nation, balaiera le réseau de tribus et mettra les masses de plain-pied avec la réalité. Je ne parle pas de fusils ou de police secrète ; je parle d'une méthode qui permette au peuple de faire face à la réalité humaine, la seule et unique réalité à laquelle les hommes aient à faire face dans le monde. Ce que les Européens n'ont pas réussi à faire, ce qu'ils n'ont pas voulu faire parce qu'ils ont craint pour leurs richesses et leur puissance, vous devez le faire. » WRIGHT Richard, *Puissance noire* (1954), trad. Roger Giroux, Paris, Corrêa Buchet/Chastel, 1955, p. 395. Les commentaires de cette page, différents et

de ce que soutient un lieu commun trop couru, une telle « militarisation » ne revient nullement à condamner les indigènes à devenir « comme » le colon, mais au contraire, à se faire absolument, ontologiquement, réfractaires au colonialisme, comme au retour de versions régénérées des formes précoloniales d'exploitation et d'inégalité. Tel est l'objet de ce que Žižek nomme justement « auto-violence » : une réorientation de la violence contre soi-même dans laquelle les effets transformateurs de la *praxis* excèdent toute conséquence qu'on eut pu anticiper. Selon ce paradigme, il n'est pas de violence contre un adversaire qui ne soit d'abord une violence de plus grande intensité contre soi-même – ce qui préserve de la montée vers l'extrême violence qui ne manque pas d'accompagner bien des compréhensions de sa propre action comme non-violente.

S'il en fallait un exemple, ce serait encore le moment des décolonisations lui-même qui fournirait le plus saisissant : tous les meneurs nationalistes africains assassinés ou destitués du moment immédiatement postcolonial (les Lumumba, Sankara, Nkrumah, etc.⁷⁰⁸) le furent car ils envisagèrent le mode d'organisation national, fondé sur les frontières héritées du colonialisme, comme un étape sur la voie de l'unité africaine. La nation postcoloniale, restreinte et dépendante, n'était pour ces *leaders* qu'un moment de l'effectuation de la *praxis* anticoloniale absolue. Étape indispensable mais évidemment imparfaite ; insuffisante, en tous cas, à restituer au peuple sa souveraineté. Il fallait donc préparer au plus tôt le démantèlement de nations dont l'indépendance venait à peine d'être acquise, avant que ne se sédimentent trop profondément les mythologies nationales naissantes. Le peuple devait retourner sa violence contre lui-même, changer encore d'organisation, pour se préserver de celle de l'impérialisme. L'idée d'unité africaine constituait le point de discorde le plus aigu entre les États colonisateurs et le peuple colonisé ; intolérable au point de trouver pour seule issue la mise à mort de ses principaux défenseurs : « Si Lumumba gêne, Lumumba disparaît. L'hésitation dans le meurtre n'a jamais caractérisé l'impérialisme. »⁷⁰⁹ De tels faits signalent, rétrospectivement, que c'est auprès de l'option politique soutenue par les gêneurs que séjournait la vérité. Elle n'eut d'autre choix que de se présenter comme une mise à l'épreuve de la vie même de ses gardiens – bien qu'elle se soldât finalement par un échec, comme on le verra plus loin.

Dans l'auto-violence, le colonisé détruit, au sein de son existence propre, tout ce que

complémentaires, de l'historien Yves Bénot et du théoricien postcolonial Paul Gilroy méritent également l'attention : BENOT Yves, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspero, 1969, p. 278 ; GILROY Paul, *L'Atlantique noir*, op. cit., pp. 270-271.

⁷⁰⁸ RAMPAZZO BAZZAN Marco, « Le devenir Afrique de Lumumba, Nkrumah et Sankara. Ou de l'importance de ressasser le passé contre le discours de Dakar », in : *Filozofija i Društvo*, vol. XXIII, n° 4, Belgrade, 2012.

⁷⁰⁹ FANON Frantz, « La mort de Lumumba : pouvions-nous faire autrement ? », *PRA*, p. 217.

peut tolérer son oppresseur, au prix même d'un saut tragique dans l'inconnu. Si ce sont certains attachements culturels qui, paradoxalement, lient l'indigène au colon, il importe se rendre *inassimilable*. Pour ce faire, il existe sans aucun doute d'autres méthodes que l'option militaire. Mais c'est celle qu'imposait la conjoncture africaine du milieu du XX^e siècle, celle par laquelle Fanon put appréhender la vérité sur son versant le plus polémique, c'est-à-dire le plus diabolique. S'il avait pu poursuivre sur cette voie, et que la maladie s'était abstenue d'interrompre sa marche, sans doute une balle des services secrets français aurait-elle, mieux que toutes les démonstrations, validé son orientation en direction de l'unité du continent noir⁷¹⁰.

L'insistance de Fanon sur la nécessité d'une politisation et d'une nationalisation de l'armée se renverse en un projet de militarisation de l'existence africaine : « L'armée n'est jamais une école de guerre mais une école de civisme, une école politique. Le soldat d'une nation adulte n'est pas un mercenaire mais un citoyen qui, par le moyen des armes défend la nation. »⁷¹¹ Une éventuelle coupure entre la société et l'armée risquant d'aboutir *in fine* à la menace de celle-là par celle-ci, devenue État dans l'État, Fanon plaide pour la non démobilisation des forces révolutionnaires, même une fois la victoire contre le colonialisme acquise. S'il critique par ailleurs sévèrement *Les Damnés de la terre*, le politiste Vijay Prashad est forcé de reconnaître la justesse de telles analyses :

Selon Fanon, le seul moyen d'échapper au *golpe* « est de politiser l'armée, c'est-à-dire de la nationaliser. De même y a-t-il urgence à multiplier les milices. » [DT, p. 191] Et, effectivement, il n'y eut pas de coup d'État ni d'interventionnisme impérialiste à tout va dans les États du tiers monde qui, au lieu d'ôter les armes à la population, décidèrent de la garder politiquement mobilisée et de créer des milices de citoyens. On pense bien sûr à Cuba.⁷¹²

Malgré l'insistance sur la paix du discours favorable à cette militarisation, Fanon rompt évidemment avec le dogme européen qui refuse de qualifier comme telles les violences d'État. À la suite de Richard Wright, Fanon prend acte de l'irréductible violence des rapports politiques et comprend que c'est de son déni que naissent les montées aux extrêmes de la nécropolitique. Pour mettre l'État impérial face à sa finitude, il élabore le concept d'une totalisation partielle, inversant le paradigme colonialiste qui enfermait l'altérité dans la

⁷¹⁰ Son dossier de police évoque Fanon en ces termes : « Anti-Français notoire, il représente un adversaire irréductible ayant lié étroitement son destin à celui du FLN. » Fondation Frantz Fanon (dir.), *Frantz Fanon par les textes de l'époque*, op. cit., p. 122.

⁷¹¹ DT, pp. 190-191.

⁷¹² PRASHAD Vijay, *Les Nations obscures. Une histoire populaire du tiers monde* (2007), trad. Marianne Champagne, Montréal, Écosociété, 2009, p. 181.

généralité, l'indigène racialisé sur la terre « découverte » où, instantanément, il devenait un étranger indésirable.

V – Troubles dans l'éthicité

Les diverses mises en scène fanoniennes de la violence, en tant qu'elles sont fondamentalement guidées par la dysmétrie entre le colonisateur et l'indigène, semblent mettre sur la voie de ce qu'Étienne Balibar a nommé le problème de la civilité, c'est-à-dire « la politique en tant qu'elle règle le conflit des identifications, entre les limites impossibles (et pourtant, en un sens, bien réelles) d'une identification totale et d'une identification fluctuante »⁷¹³. Et ce que comportent, aux yeux de Balibar, ces identités, ce sont des formules du rapport des collectivités à elles-mêmes, qui implique en conséquence des versions plus ou moins pacifiées de leurs relations à l'extériorité. À la fin de ses *Wellek Library Lectures*, convoquant Foucault et Deleuze, il examine diverses stratégies de civilité, c'est-à-dire de transformations identitaires, telles que l'esthétique de soi du premier ou le concept de minorité du second⁷¹⁴. Malgré son ambition typologique, Balibar n'examine pas la possibilité de l'auto-violence. Pourtant, c'est à partir de cette forme que Fanon peut penser d'autres stratégies de « civilité » qui, dans sa perspective, sont essentiellement des stratégies nationales. Elles ne procèdent pas du même héritage, nietzschéen, de réponse au tragique par le « jeu » que celui des philosophes français sur lesquels insiste Balibar mais d'une pensée voisine bien que dissemblable. Il s'agit de celle de la philosophie de l'existence qui naît avec Kierkegaard.

Lorsque Fanon avance que « la contestation du principe même de la domination étrangère entraîne des mutations essentielles dans la conscience du colonisé, dans la perception qu'il a du colonisateur, dans sa situation d'homme dans le monde »⁷¹⁵, c'est bien d'existence qu'il est question. Et plus précisément : d'une modification de l'être-au-monde du colonisé. Pas plus que Balibar ne se risque à proposer une formule définitive de la civilité et de ses déplacements possible, Fanon ne permet d'élaborer de conception ultime des transformations existentielles de la réalité humaine dans sa lutte avec le colonialisme. En outre, ces deux pensées prennent toutes deux leur envol à la faveur d'une contestation de la conception hégélienne de la *Sittlichkeit*, de l'éthicité, qui « a pour noyau [...] la normalité et

⁷¹³ BALIBAR Étienne, « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 47.

⁷¹⁴ Cf. BALIBAR Étienne, *Violence et Civilité*, op. cit.

⁷¹⁵ *L'An V*, p. 53.

la normalisation »⁷¹⁶. Bien des stratégies, toutes différentes, que rend pourtant possible un seul et même ennemi.

La version existentielle de l'opposition à l'autorité de la stratégie hégélienne de civilité passe par la contestation même de l'ordre du général au nom d'une certaine expérience vécue. Il y a une autorité de cette expérience, qui s'avère dans la mise en jeu de la vie de la réalité humaine. On verra qu'elle s'inscrit dans un paradoxe dû à son essence fondamentalement agonistique : pour Fanon, c'est de l'opposition (ce que dans *Peau noire, masques blancs* Fanon nomme simplement le *non*) que se forge la communauté (c'est-à-dire le *oui*) ; c'est là le sens de ce qu'on s'est proposé d'appeler le « diable ». Les pages qui vont suivre aborderont ce déséquilibre, peut-être aporétique, sous divers angles, mais sans jamais se risquer à proposer de le dépasser. Il s'agira tout d'abord d'étudier les spécificités du concept fanonien de « conscience nationale », en insistant principalement sur les enjeux de la notion de révolution qui s'y déploie. Puis, pénétrant plus avant ce paradigme révolutionnaire, on tâchera d'examiner, à travers le prisme de la mimesis, les jeux d'identification qui s'y engagent. On en verra les déplacements médiatiques, les mises en récits, les incarnations concrètes. On tâchera de faire voir la justesse de cette analyse du philosophe algérien Sidi Mohammed Barkat : « Le contresens sur la démarche des colonisés résiderait dans le fait de substituer à la question de la vie ou de l'existence liée à l'égalité le problème de la réappropriation d'une identité culturelle. »⁷¹⁷ L'enjeu, au contraire, consiste à affirmer que l'existence est faite pour autre chose que le statut d'indigène, qui n'est qu'un statut privatif. Ce parcours n'aura donc d'autre ambition que de mettre en scène la prise d'assaut par Fanon de l'idéal même d'éthicité, consubstantiel, à ses yeux, du projet colonial.

1 – Politiser la conscience

Conscience nationale et révolution ou comment ne pas faire sujet

Nigel Gibson a raison de souligner que pour Fanon, l'Algérie, c'est-à-dire la nation algérienne, et la révolution sont des synonymes⁷¹⁸. Son observation devrait même être généralisée. Fanon considère les jeunes nations du tiers monde comme homogènes aux processus révolutionnaires qui leur donnent naissance. Cette orientation se comprend dans la

⁷¹⁶ BALIBAR Étienne, *Violence et Civilité*, op. cit., p. 174.

⁷¹⁷ BARKAT Sidi Mohammed, *Le Corps d'exception*, op. cit., p. 51.

⁷¹⁸ GIBSON Nigel C., *Fanon*, op. cit., p. 11.

mesure où l'on prête attention à la notion de « conscience nationale » qu'il met en avant et oppose explicitement aux tentations nationalistes (dont on a déjà examiné la provenance européenne, les impasses et les contradictions internes) :

Le nationalisme n'est pas une doctrine politique, n'est pas un programme. Si l'on veut vraiment éviter à son pays ces retours en arrière, ces arrêts, ces failles, il faut rapidement passer de la conscience nationale à la conscience politique et sociale. La nation n'existe nulle part si ce n'est dans un programme élaboré par une direction révolutionnaire et repris lucidement et avec enthousiasme par les masses. Il faut situer constamment l'effort national dans le cadre général des pays sous-développés.⁷¹⁹

Où l'on comprend que la conscience nationale n'est pensée par Fanon que dans une optique à la fois politique et tiers-mondiste – ce qui expliquera son insistance sur la nécessité d'une non caractérisation ethnique des nations africaines. Mais, surtout, il ne faut pas négliger que c'est l'arrière-plan philosophique de la notion, aujourd'hui mal famée, de « conscience » qui rend possible le geste fanonien. C'est comme une contribution à une philosophie de la conscience et, plus précisément, de la conscience politique que doit s'entendre l'exploration fanonienne du concept de conscience nationale. En d'autres termes, c'est essentiellement à partir de cette conception particulière de la conscience collective et des opérations qu'elle implique que se pourra penser l'assemblée durable d'humains mus par une volonté de faire-peuple qu'est, en son sens révolutionnaire originel (et abandonné par toute l'Europe colonialiste), une nation. Il s'agit de répéter le potentiel émancipateur trahi de la nation.

Entendu comme opérateur collectif, et non comme le corrélat de quelque subjectivité transcendantale, ce concept de conscience peut dès lors être envisagé comme un palimpseste hégélo-marxiste que travaille en son fond deux textes effacés ; textes rendus presque imperceptibles, mais toujours influents depuis leur retrait. Celui, le plus évidemment, de Georg Lukacs dont l'élaboration de la notion de « conscience de classe » se révélera décisive. Mais aussi celui de Hegel lui-même, dont on prendra la mesure d'implications moins évidentes, bien qu'également notables.

Lukacs définit la conscience comme le degré de possibilité objective, pour une classe, de percevoir en leur totalité les rapports de production qui régissent la société à partir de la place même qu'elle y occupe⁷²⁰. La classe consciente est celle de laquelle pourra venir la modification de ces rapports. Cette définition d'une conscience collective comme orientation par la *praxis* influencera les recherches de Fanon. Toutefois, il lui est impossible de se

⁷¹⁹ DT, p. 192.

⁷²⁰ LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., pp. 73-74.

l'approprier telle quelle, puisqu'elle ne se dit viable que dans les sociétés capitalistes occidentales. Une colonie d'Afrique s'apparente en effet à la société précapitaliste dans la typologie qu'en dresse le marxiste hongrois, puisqu'elle a pour caractéristique que les catégories économique et juridique s'y confondent⁷²¹. Puisqu'à l'esclavage, que Lukacs cite en exemple, a succédé le travail forcé, le contexte colonial demeure en-deçà du seuil de l'efficacité « politisable ». C'est aux conséquences que tire un certain marxisme d'une observation de ce genre que s'oppose l'idée de conscience nationale que développe Fanon. Pour Lukacs, en effet, il est dans la nature d'une situation de type esclavagiste de n'offrir aucune position depuis laquelle pourrait devenir conscient, c'est-à-dire à la fois concevable et transformable, le fondement économique des rapports « précapitalistes » d'exploitation, c'est-à-dire leur caractère déterminant pour les conditions d'existence et de survie des humains qui s'y trouvent pris. Ce défaut d'une représentation claire et distincte du principe vital à la base de leur condition présente murerait les colonisés dans une conscience d'état (*Stand*), la conscience d'un statut⁷²², c'est-à-dire d'une communauté d'intérêts intrinsèquement inférieure, en termes de possibilités émancipatrices, à la conscience de classe. Pour Lukacs, en effet, la connaissance de la société, et de sa propre situation de classe dans ladite société, est une question de vie ou de mort pour le prolétariat. Puisqu'il connaît l'existence la plus inhumaine qu'une structure sociale particulière puisse rendre possible, la suppression des conditions de son avilissement équivaut à la suppression simultanée de toutes les déshumanisations provoquées par cette même structure. Cette méthode, fondée sur les potentialités d'une pensée et d'une action en situation, qui se propose comme une pensée de ce point précis de déshumanisation (qui est également le point de basculement possible de la structure sociale) est donc inséparable du « point de vue » prolétarien, et de sa lutte⁷²³.

Fanon admet volontiers la thèse de l'*a priori* vital d'une connaissance située. Mais il ne peut que se montrer réservé quant aux restrictions historico-géographiques qui sont simultanément posées à sa mise en œuvre. En effet, une telle conception néglige un trait décisif. En colonie, comme on s'est attaché à le dégager, l'enjeu de la vie et de la mort n'a pas eu *d'avantage* son lieu dans les rapports économiques que dans les autres régions de la vie

⁷²¹ *Ibid.*, p. 81. Achille Mbembe a bien montré l'agencement, par la gouvernementalité coloniale, de catégories économiques et pénales : « Quelles que fussent les formes et la qualité des rituels de la pénalité, ceux-ci avaient pour trait commun l'investissement du corps du colonisé. En tant que force de production, il fut en effet marqué, dressé, astreint aux corvées, obligé à des cérémonies, l'objectif étant non seulement de le rendre docile et de le soumettre, mais aussi d'en extraire le maximum d'utilités possibles. La relation coloniale en tant que relation d'assujettissement était, de ce fait, indissociable de modalités spécifiques de la punition et d'une recherche simultanée de la productivité. » Mbembe Achille, *De La Postcolonie*, op. cit., p. 46.

⁷²² Voir aussi : SEKUYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, op. cit., pp. 137-138.

⁷²³ LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe*, op. cit., pp. 40-41.

quotidienne⁷²⁴. La conceptualisation d'une conscience nationale anticoloniale répondait à la nécessité de comprendre la perception, par les colonisés eux-mêmes, des multiples niveaux de domination et d'exploitation auxquels ils étaient soumis. En conséquence de cette différence, ce ne sont pas seulement les possibilités de prise de contrôle économique, mais également un plus vaste potentiel de transformations sociales et politiques qui doivent être constitutifs de la conscience, devenue « nationale ». Elle représente alors, entre autres, une capacité à interrompre le régime colonial en s'appropriant son appareil administratif afin d'en faire, non plus le support de l'état d'exception permanent, mais le soubassement possible d'un État souverain. Mais surtout, d'un point de vue théorique, elle est anticipation des possibilités de mise en œuvre d'une *praxis* révolutionnaire.

En allant encore plus loin dans les soubassements du texte fanonien, le second précédent incontournable pour y comprendre l'usage de la notion de conscience, c'est une nouvelle fois *La Phénoménologie* de Hegel. La conscience, moment transitoire de l'odyssée de l'esprit, s'y définit comme agencement du pour soi, c'est-à-dire de l'expérience individuelle qui s'oriente vers l'objet, et de l'en soi, c'est-à-dire du monde tel qu'il existe hors de cette expérience et indépendamment d'elle. Évidemment, on l'a suffisamment souligné, Hegel concevra le dépassement de cette division par l'attestation d'une unité primordiale des deux entités. Or une telle unification finale n'est pas à l'horizon de la conception de Fanon, qui ne vise pas la relève hégélienne de la conscience par le Sujet. Dans la transformation de la conscience qu'il décrit, « le cerveau multiplie ses voies d'association, l'œil découvre un panorama de plus en plus humanisé »⁷²⁵. La différence de l'en soi et du pour soi, en d'autres termes, ne s'abolit pas mais entame un mouvement d'enrichissement réciproque visant l'illimitation des rapports plus que l'infinité du Même. La capacité réticulaire de la réalité humaine se modifie et s'étend, ce qui n'est possible que dans le régime de sa différence d'avec elle-même. Plus précisément : de sa différence d'avec le monde qu'elle *est*, d'avec les étants auprès desquels elle se tient et qu'elle investit existentiellement. Cette différence hégélienne entre la conscience, qu'elle désigne comme le « Moi », et le sujet supposé lui succéder, Judith Butler l'expose en la dramatisant : « Le “Moi” ici n'est pas la même chose que le sujet, qui prétend à une autodétermination autonome. Le Moi chez Hegel est marqué par une fascination fondamentale pour l'Autre, par laquelle le Moi est mis en danger. »⁷²⁶

⁷²⁴ DT, p. 43 ; GORDON Lewis R., *Fanon and the crisis of European man*, op. cit., p. 73.

⁷²⁵ DT, p. 185.

⁷²⁶ BUTLER Judith, « Le désir de reconnaissance », art. cit., p. 174.

Il s'agit ainsi pour la conscience telle que la comprend Fanon de prévenir cette fin que François Châtelet désigne du syntagme inégalable de « subjectivité impériale », par laquelle la conscience se fait « Raison, comme Esprit, c'est-à-dire comme totalité intelligible englobant la Culture, c'est-à-dire encore comme ensemble systématique de ce qui est et à été dit (et pensé) »⁷²⁷. C'est à cet impérialisme ambitionnant de devenir-tout que doit renoncer la conscience nationale, et ce n'est précisément qu'au prix d'un effort, celui de se maintenir comme conscience, c'est-à-dire comme ouverture, qu'elle peut y parvenir. La conscience nationale est une entité pré-subjective, vouée à le demeurer. La conscience se détermine donc à la fois comme ek-stase, comme être en dehors de soi non totalisé, toujours en rapport avec de l'extériorité et, on l'a vu avec Lukacs, comme possibilité d'intervention praxique sur (et non simplement connaissance de) cette extériorité.

Qu'il s'agisse de Hegel lui-même ou de théorisations post-hégéliennes, la plupart des conceptions d'une subjectivité collective, et notamment politique, présentent un certain air de famille. Ainsi la conception d'Alain Badiou, probablement la plus emblématique de cette lignée, car la plus épurée, n'échappe-t-elle pas à la règle. Soit la réalité comme un ensemble indistinct de différences où s'activent dans l'immédiateté des animaux humains. Ces différences, pose Badiou, sont ce qui est. Mais l'avènement événementiel de ce qu'il nomme une *vérité* fait venir à l'être ce qui n'est pas encore, le Même, rendant les différences insignifiantes. Pour Badiou, ce sont les « circonstances d'une vérité » qui permettent à l'animal de se faire « Immortel », c'est-à-dire d'« entrer dans la composition d'un sujet »⁷²⁸. Que l'animal puisse se faire support d'un sujet dépend de ce que l'événement ait exigé de lui une nouvelle manière d'être, ait imposé de nouvelles normes à son existence. Dès lors, il faudra lui demeurer fidèle, penser à partir de lui et selon lui. Le sujet est le support de la fidélité. Support induit par un processus de vérité auquel il ne préexiste pas, puisque c'est ce processus même qui l'implique en sujet.

Alain Badiou, c'est en somme le Hegel des avant-gardes : électif plutôt que terminal. Son absolu, il le prélève à même l'étant, dans le cours changeant du monde, court-circuitant le lent déploiement historique de la dialectique. Hâte, impatience du concept qui, pourtant, parvient au Même. Mais un Même élu, choisi avec goût, voué à revenir rageusement sur le monde dont il est issu, gorgé d'une force destructrice nouvelle que seule autorise la subjectivité, pour le mettre à genoux ; pour le soustraire. La subjectivité badiouienne se représente comme le savoir absolu survenant en aérolite au milieu des primitifs. Subjectivité

⁷²⁷ CHATELET François, *Hegel*, Paris, Seuil, 1968, p. 73.

⁷²⁸ BADIOU Alain, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal* (1993), Caen, Nous, 2003, p. 67.

exceptionnelle, ici-bas chue, bien décidée à faire valoir ses droits ; par tous les moyens. Faire sujet, c'est être requis à perpétuer une exception à ce monde indifférent et abject que, dans sa *Théorie du sujet*, Badiou nommait l'espace. Son impératif éthique consiste à perdurer, à continuer dans l'exception pour faire continuer l'exception. « Nulle autre fonction n'est impartie aux mausolées de Lénine et de Mao : ils sont morts, si ce n'est, dit le monument, que le sujet politique demeure dont ils occupent désormais pour sa route sinueuse la position d'étoile polaire. »⁷²⁹ La subjectivité badiouienne est une exception, un Même éternel et monolithique, orienté vers d'une étoile :

De même, le sujet d'une politique révolutionnaire n'est pas le militant individuel, ni non plus du reste la chimère d'une « classe-sujet ». C'est une production singulière, qui a eu des noms différents (parfois « Parti », parfois non). Et certes le militant entre dans la composition de ce sujet, qui encore une fois l'excède (c'est justement cet excès qui le fait advenir comme Immortel).⁷³⁰

Pour Fanon, le parti, dont il ne sous-estime pas le rôle, doit se faire support d'une conscience, et non support d'un sujet. La différence, ici, n'est pas qu'affaire de mots, mais surtout affaire de concepts. La différence entre les deux conceptions mérite d'être mise en évidence, d'autant plus qu'elle n'apparaît pas au premier abord. Fanon, en effet, ne considère pas moins que Badiou que la politique doit être guidée par les augures de la vérité. Il n'insiste pas moins que lui sur les transformations existentielles qu'exige l'assomption de cette vérité, ni sur la lutte que nécessite son avènement. Mais, pourtant, leurs théories diffèrent l'une de l'autre. Et c'est d'abord qu'elles n'ont pas le même point de départ.

Jane Anna Gordon, dans un ouvrage qu'elle consacre à Fanon et Rousseau, pointe cette différence essentielle dont la notion de conscience nationale est le point d'appui : « Chez Fanon, la conscience nationale n'émerge que d'une contestation volontaire de relations de subordination et d'aliénation. »⁷³¹ Sa pensée, en d'autres termes, prend la déchéance d'une violence subie (dont fut précédemment examinée l'actualisation spécifiquement néropolitique) pour seul point de départ légitime. C'est cette abjection première qui motive la conscientisation : l'immédiateté animale n'a d'autre choix que de voir jaillir d'elle-même l'impératif d'être autre chose. L'ouverture et la capacité relationnelle propres au concept de conscience sont, entre autres, liées à la déshumanisation, qui fut effectivement vécue et dont l'horizon possible se maintient, surgissant et parasitant les circonstances présentes. Une telle

⁷²⁹ BADIOU Alain, *Théorie du sujet*, op. cit., p. 106.

⁷³⁰ BADIOU Alain, *L'Éthique*, op. cit., p. 71.

⁷³¹ GORDON Jane Anna, *Creolizing Political Theory*, op. cit., p. 133.

expérience, la théorie du sujet ne peut la prendre au sérieux, qui affirme envers et contre tout « les droits de l'Infini exerçant leur souveraineté sur la contingence de la souffrance et de la mort »⁷³². Cette « contingence » qui, chez Badiou, se double d'une qualification de la souffrance et de la mort comme *indifférentes* eut égard à la vérité, est inadmissible d'un point de vue fanonien. Son concept de vérité même y est réfractaire. Certes, on l'a vu, Fanon conçoit également la vérité comme l'émergence d'un inouï, que les coordonnées présentes de la réalité rendent incalculable. Mais il ajoute qu'elle est également ce pour quoi l'on peut risquer sa vie : « En tant qu'homme, je m'engage à affronter le risque de l'anéantissement pour que deux ou trois vérités jettent sur le monde leur essentielle clarté. »⁷³³ Il n'est pas de vérité dans l'horizon d'une Immortalité immaculée, mais seulement dans celui de la mise en jeu de la vie, du risque de la mort. Une telle conception, on va le voir, se tient au plus près du paradoxe. Or, toute théorie du sujet se doit d'abattre les contradictions, de surmonter les paradoxes, selon les principes primordiaux, mais toujours renouvelés dans leurs détails, d'un hégélianisme dont Badiou représente l'un des avatars les plus aboutis. Par rapport à cette tradition, Fanon fait figure d'hérétique existentiel, descendant de la lignée de Kierkegaard.

Ainsi, c'est en recourant à *Crainte et Tremblement* qu'on comprendra le plus clairement le sens de la révolution et, partant, de la conscience nationale pour Fanon. Abraham, dans la description qu'en livre Kierkegaard, rassemble au moment du sacrifice d'Isaac deux mouvements, deux affects, deux idées absolument contradictoires. D'une part, il est porteur d'une totale *résignation* : il renonce à son unique enfant pour l'offrir en holocauste à son Dieu. Mais, d'autre part, il est consolé par sa *foi* qui lui délivre l'absolue certitude que Dieu ne laissera pas mourir son fils⁷³⁴. Ce paradoxe kierkegaardien, qui voit se rencontrer la résignation comme certitude de la mort et la foi comme certitude de la survie, fournit à Fanon son paradigme de la conscience révolutionnaire :

Le *fidai* n'a pas besoin d'ignorer le danger, d'obscurcir sa conscience ou d'oublier. Le « terroriste » dès qu'il accepte une mission, laisse entrer la mort dans son âme. C'est avec la mort qu'il a désormais rendez-vous. Le *fidai*, lui, a rendez-vous avec la vie de la révolution, et sa propre vie. Le *fidai* n'est pas un sacrifié. Certes il ne recule pas devant la possibilité de perdre sa vie pour l'indépendance de la Patrie, mais à aucun moment il ne choisit la mort.⁷³⁵

⁷³² BADIOU Alain, *L'Éthique*, op. cit., p. 33.

⁷³³ *PNMB*, p. 184.

⁷³⁴ KIERKEGAARD Søren, *Crainte et Tremblement*, op. cit., pp. 195-196.

⁷³⁵ *L'An V*, p. 39.

On serait malavisé de lire ce passage comme un déni badiouzien, c'est-à-dire subjectif, de la réalité de la finitude, s'éclipsant devant le triomphe de l'Immortalité. On voit bien que Fanon ne réduit pas la mort à rien, qu'il ne fait pas de « la possibilité de perdre sa vie » un phénomène indifférent, un bruit. Ce qu'il y a d'authentiquement révolutionnaire dans une telle formule, c'est précisément le paradoxe dont elle se soutient et dont Kierkegaard avait énoncé l'essence. Pour qu'une révolution en soit une, il faut s'y lancer avec la certitude d'une défaite écrasante (la résignation), aussi bien que la conviction d'une victoire absolue (la foi). Si manque la foi et que la résignation va seule, le conservatisme de l'éthicité (c'est-à-dire du *statu quo*) demeure inamovible et toute révolution quitte l'ordre du possible, livrant chacun à la répétition insensée d'une existence livrée à l'insignifiance et à la soumission consentie. Mais, sans la résignation, si la foi se trouve livrée à elle-même, alors peut se déclencher la fureur de l'extrême violence qui, sûre d'être assise sur la vérité et sur le Bien, taille sur terre la Cité de Dieu dans la chair sanglante des monstres et des traîtres.

Pour que la révolution en soit une, c'est-à-dire soit autre chose qu'un coup d'État calculé et prévisible, ou l'autoréalisation continuée d'un sujet enté sur une vérité qui réclame fidélité, il faut que le peuple soit conscient. C'est-à-dire qu'il s'y soit engagé comme devant y perdre la vie, avec la résignation du désespoir. Mais aussi, il faut qu'il soit sûr de la valeur de la vérité qu'il défend, de la légitimité de sa *praxis*, de la vitalité de l'avenir dont il est porteur. Si manque l'un de ces deux éléments, la révolution est perdue. Qui se lance, sans douter de son fait un instant, dans la mêlée guerrière d'une révolution n'est pas un révolutionnaire, mais l'instrument aveugle de l'actualisation d'un ordre qui n'est en rien nouveau, puisqu'il s'est d'emblée affaissé en une éthicité qu'on peut toujours nommer « fidélité » pour lui donner des airs de nouveauté. Comme le héros tragique, le sujet badiouzien se contente d'opposer, à un ordre général, un autre ordre général. Or, pour détourner une formulation kierkegaardienne, la conscience nationale témoigne du rapport absolu de l'individu avec la *praxis* absolue de la nation. Un absolu de ce genre, qui dialogue avec l'existence, ne saurait advenir sans *risque*⁷³⁶, sans ce risque dont Badiou tient tant à se débarrasser. Dans *Les Damnés de la terre*, Fanon écrit : « Notre mission historique, à nous qui avons pris la décision de briser les reins du colonialisme, est d'ordonner toutes les révoltes, tous les actes désespérés, toutes les tentatives avortées ou noyées dans le sang. »⁷³⁷ Nulle part, peut-être, mieux que dans ce passage qui, d'une manière saisissante, fait de la révolution anticoloniale l'ordonnancement de son

⁷³⁶ Cf. MOUNIER Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 54.

⁷³⁷ *DT*, p. 198.

écrasement sanglant, Fanon ne donne à voir la coappartenance révolutionnaire de la foi et de la résignation.

Badiou, dans son *Éthique*, prétend que les révolutions se soulèvent et se mettent en marche au nom du Bien. On ne saurait être plus éloigné de la vérité. Le problème, et c'est ainsi que Fanon le pose, c'est bien plutôt d'avoir à faire la révolution *sans* pouvoir se prétendre éclairé par la radieuse étoile du Bien. L'ensemble de la méditation fanonienne sur la révolution africaine procède de ce qu'il ne se dérobe pas face à cette vérité d'expérience, qu'il tient aussi de Kojève : toute véritable révolution exige que soit versé le sang. De tels meurtres, ce sont les exigences de la libération qui les imposent – non celles du Bien. À la lumière de tels critères, les positions des « démocrates libéraux » dont la morale rigide implique l'inaction et celles qui font du meurtre un simple, et surtout inessentiel, moment du Bien participent d'un semblable déni. Dénier dont l'origine est à chercher dans un refoulement primordial du diable au profit du symbole. Refus, en somme, de la possibilité d'un antagonisme mortel, moment d'une scission qui ne vise nulle unité supérieure mais bien la singularité. D'un point de vue diabolique, les mises à mort qui surviennent lors des révolutions s'affirment comme n'ayant pas à être traitées depuis les normes et les catégories de l'ennemi, mais en annoncent de nouvelles. La pensée diabolique admet qu'il existe des situations de subordination, de domination violente et d'humiliation telles qu'elles peuvent exiger, pour seule issue, une lutte à mort réelle. Lutte qui ne saurait trouver place comme moment indifférent d'un processus de vérité, ne serait-ce que car, comme l'a souligné Fanon, le meurtre change la conscience. Il la transforme. « Continuer », faire fidèlement perdurer la subjectivité, n'est alors possible que comme métabolisation d'un déni.

Nul n'est véritablement révolutionnaire qui recourt au Bien, ou à l'Immortalité, pour rendre raison d'un meurtre, c'est-à-dire pour en faire autre chose que ce qu'il est. Pour le travestir en un moment d'un processus plus grand, plus majestueux et plus important que ce qu'il est évidemment. La leçon méconnue de Fanon, mais aussi du Sartre de la Préface aux *Damnés*, c'est qu'à la sortie de certains êtres humains de l'abjection raciste, la mise à mort de ceux qui en refusent absolument l'interruption peut être nécessaire. Ces meurtres, pour autant, ne gagnent nullement le privilège de se donner comme autant d'étapes sur la voie d'un mouvement parousiaque. Ce qui choque tant dans le texte de Sartre, c'est la brutalité des termes au moyen desquels il convoque la mort, son absence de toute autre esthétisation que celle, pleinement matérialiste, de l'agencement dialectique de mots choisis. Son paragraphe le plus fameux mérite d'être rappelé, d'autant qu'il se trouve généralement tronqué au gré des mensonges ou des semi-vérités auxquels on veut le voir servir de béquille :

Quand les paysans touchent des fusils, les vieux mythes pâlisent, les interdits sont un à un renversés : l'arme d'un combattant, c'est son humanité. Car, en le premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre ; le survivant, pour la première fois, sent un sol *national* sous la plante de ses pieds. Dans cet instant, la Nation ne s'éloigne pas de lui : on la trouve où il va, où il est – jamais plus loin, elle se confond avec sa liberté.⁷³⁸

La mise à mort ne fait pas advenir le Bien ; elle porte un être à la liberté. Sa mise en œuvre est commensurable à l'humain : elle rétablit l'humanisation d'un Nègre. C'est d'avoir écrit cela que tant de lecteurs malveillants ne pardonneront pas à Sartre ; car, au vrai, c'est moins d'une soi-disant apologie du meurtre que de l'apparente médiocrité de la cause qu'il sert qu'on lui tient rigueur. Pourtant, et c'est là qu'il est bien meilleur lecteur de Fanon que d'aucuns ne l'affirment, ce serait s'illusionner que de croire qu'il en existerait de supérieures. Il s'est contenté de soutenir qu'un meurtre n'était pas moins, mais pas plus non plus, qu'un meurtre. Que la révolution exige, comme possibilité, la mise à mort ; qu'à cette possibilité coïncide également la certitude de sa propre mort à laquelle se superpose celle de sa survie, ce sont là les paradoxes enseignés par Fanon dont se soutient sa conception de la conscience nationale. La situation dont Sartre consent à se faire témoin est tragique : seule la mort y peut interrompre pire que la mort :

Personne ne prend facilement la décision de faire tuer un civil dans la rue. Personne n'arrête sans drame de conscience la pose d'une bombe dans un lieu public. Les responsables Algériens qui, compte tenu de l'intensité de la répression et du caractère forcené de l'oppression, supposaient pouvoir répondre sans problèmes de conscience graves, aux coups, découvraient que les crimes les plus horribles ne constituent pas une excuse suffisante à certaines décisions.⁷³⁹

En d'autres termes : prendre une vie, *pour la conscience*, ce n'est pas rien. Aucun déploiement souverain d'une Vérité ne saurait les faire passer par pertes et profits, ou pire, les abîmer dans son déploiement autocentré. Les révolutions socialistes du XX^e siècle s'étaient voulues « subjectives », marquées par une certitude de l'acheminement vers le Bien dont la téléologie historique n'était que l'une des conséquences. *A contrario*, les révolutions anticoloniales furent des révolutions incertaines. Elles ne purent se bâtir sur l'idée de contradictions insurmontables au sein du colonialisme qui rendraient son effondrement

⁷³⁸ SARTRE Jean-Paul, « Préface », in : *DT*, p. 29, italiques dans l'original.

⁷³⁹ *L'An V*, p. 37.

inéluclable. La conscience nationale de Fanon est à ces révolutions du tiers monde ce qu'est le Sujet de Badiou aux révolutions russe et chinoise. Il n'est pas surprenant que ce soit le concept de « conscience » plutôt que celui de « sujet » que choisira Kwame Nkrumah pour exprimer sa doctrine philosophique de gouvernement ; le spectre de Fanon hante son texte :

L'émancipation du continent africain, c'est l'émancipation de l'homme. [...] La philosophie qui doit soutenir cette révolution sociale est celle que je me suis proposé d'appeler « *consciencisme philosophique* » : le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine. [...] La philosophie appelée « consciencisme » est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine, indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience. Son fondement est le matérialisme. L'affirmation minimale de celui-ci est l'existence absolue et indépendante de la matière. Mais la matière est aussi un faisceau de forces opposées.⁷⁴⁰

L'intervention de Nkrumah est décisive, qui fixe le concept de conscience comme pivot de la jeune tradition révolutionnaire africaine. Tous les éléments initiés par Fanon s'y trouvent systématisés, mis en valeur, poussé jusqu'à leurs conséquences ultimes. L'ouverture ekstatique, relationnelle, s'y exprime tout d'abord, congédiant l'identitarisme. Puis survient l'insistance sur l'importance d'une affirmation dans l'histoire, que conclut la constatation de l'inéluclabilité tendancielle du conflit. Ouverture, risque, conflit ; tels sont les existentiels primordiaux de la conscience politique. Son concept, qui naît en quelque sorte avec l'œuvre de Fanon, n'est *pas* un concept purement fanonien : c'est la spécificité de l'histoire politique du tiers monde qui s'exprime à travers lui. Sa postérité le prouve, qui fit du devenir-conscient, en ce sens précis, un opérateur aussi important pour les luttes du tiers monde et des minorités que ne le fut le devenir-sujet pour l'histoire européenne.

Peut-être faudrait-il enfin risquer une piste en vue d'en savoir plus quant à sa genèse. Walter Mignolo soutient que la conception de la troisième voie (ni capitaliste, ni communiste au sens soviétique du terme) du mouvement des non-alignés de Bandung en 1955 signe l'acte de naissance de la « décolonialité », c'est-à-dire du « communalisme comme option divergente du capitalisme et du communisme »⁷⁴¹. Robert J. C. Young ne le contredit pas en écrivant que « la Conférence de Bandung marque l'origine du postcolonialisme comme

⁷⁴⁰ NKUMAH Kwame, *Le Consciencisme* (1969), trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 98.

⁷⁴¹ MIGNOLO Walter, « Geopolitics of sensing and knowing : On (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience », in : *Confero*, vol. 1, n° 1, 2013, p. 131.

philosophie politique consciente de soi »⁷⁴². Or, malgré l'importance décisive qu'il accorde à l'impulsion internationale qui prend son envol à Bandung, l'analyse de Fanon semble moins enthousiaste, qui fait de la Conférence le point de départ d'un mouvement de conscientisation des peuples dont les devenirs collectifs et les révoltes constituent les seuls événements effectivement décisifs pour l'histoire⁷⁴³. C'est donc la genèse de ces mouvements-là, impulsés par les peuples, qu'il faut avant tout comprendre. Là encore, dans la pensée de Fanon, la vérité n'est que révolutionnaire⁷⁴⁴.

La dignité par l'épée

Par le biais de ce qu'il nomme conscience nationale, Fanon assimile les notions de nation et de révolution. À la différence des vieilles nations enkystées de l'Europe colonisatrice, celles du tiers monde ne se veulent pas substantielles. Elles n'ont pas d'identité autoréférentielle à faire valoir. C'est pour souligner ce trait que Fanon pense la politique des Sud au moyen de la catégorie de conscience plutôt que de celle, concurrente, de Sujet. Dans une certaine tradition hégélienne comme, plus récemment, chez Alain Badiou, la subjectivité politique vise l'unité par l'assimilation ou par la soustraction de tout ce qui diffère d'elle. Elle est une purification du monde qui tend à le réduire à rien. Or, pour Fanon, une telle soustraction est impossible. Il faut faire avec : la conscience politique ne saurait se débarrasser de l'abjection mondaine, de la déshumanisation violente qui n'est autre que son unique source. Elle se présente comme un paradoxe où se rejoignent la résignation face à la mort et la foi dans la survie de la révolution. Le recours concret à la violence, dont le meurtre constitue l'exemple le plus parlant, ne doit pas être simplement refoulé comme le moment insignifiant d'un plus vaste et plus important processus ; la conscience révolutionnaire doit au contraire s'en donner une compréhension positive et responsable. Elle n'est pas seule au monde – ce qui signifie déjà qu'elle considère que le monde existe.

C'est donc comme un retrait par rapport à l'ambition hégélienne de l'absolu, et plus généralement comme une défiance vis-à-vis de l'orientation subjectiviste au sens spécifiquement politique qu'on a vu, que se comprend l'idée fanonienne de conscience

⁷⁴² YOUNG Robert J. C., *Postcolonialism. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 16.

⁷⁴³ « Parce qu'elle n'a pas prise sur le peuple, sur le pays, la gauche démocratique, fermée sur elle-même, se convainc à longueur d'articles ou d'études de Bandoeng a sonné le glas du colonialisme. » FANON Frantz, « Les intellectuels et les démocrates français devant la révolution algérienne », *art. cit.*, p. 84.

⁷⁴⁴ Comme le rappelle Vijay Prashad, en effet, la conférence de Bandung n'a pas encore connu les luttes de libération cubaine et algérienne ; la non-violence y jouit donc encore d'un certain prestige. Or on a vu que c'était une orientation qui, pour Fanon, relève de l'impasse. PRASHAD Vijay, *Les Nations obscures*, *op. cit.*, p. 62.

nationale. Retrait qu'il faut définir comme dia-bolique. Spéculativement, la première conséquence de ce geste, c'est que l'esprit qui, pour le Hegel de *La Raison dans l'histoire*, ne séjournait jamais qu'auprès d'un seul peuple de la terre, peut se déployer en de multiples lieux, dans une multitude de communautés. L'absolu, dès lors, pourrait bien être dans les relations. Ce retour à une conceptualité hégélienne n'est pas fortuit : c'est Fanon lui-même qui l'invoquera dans la continuité de son exploration de la conscience nationale :

Or, politiser c'est ouvrir l'esprit, c'est éveiller l'esprit, mettre au monde l'esprit. C'est, comme le disait Césaire, « inventer des âmes ». Politiser les masses ce n'est pas, ce ne peut pas être faire un discours politique. C'est s'acharner avec rage à faire comprendre aux masses que tout dépend d'elles, que si nous stagnons c'est de leur faute et que si non avançons, c'est aussi de leur faute, qu'il n'y a pas de démiurge, qu'il n'y a pas d'homme illustre et responsable de tout, mais que le démiurge c'est le peuple et que les mains magiciennes ne sont en définitive que les mains du peuple.⁷⁴⁵

Il est effectivement difficile de ne pas lire, en filigrane de ce passage, la fameuse thèse hégélienne : « Le royaume de l'esprit comprend tout ce qui est produit par l'homme. »⁷⁴⁶ Mais, comme toujours chez Fanon, lorsqu'elle paraît dans toute sa massivité, la métaphysique idéaliste doit être tempérée par la philosophie de l'existence ou par la pensée nègre. C'est à Césaire qu'échoit ici ce rôle, invitant une étrangeté dans l'esprit, indiquant que cet esprit inventeur d'âmes que convoque Fanon n'est pas si familier qu'on pourrait le croire. Bien sûr, comme chez le penseur allemand, son avènement passe par le développement de la raison, c'est-à-dire, au sens le plus évident et direct du terme, de la connaissance. Le développement des compétences et des savoir-faire est décrit comme primordial dans *Les Damnés de la terre* : « Si la construction d'un pont ne doit pas enrichir la conscience de ceux qui y travaillent, que le pont ne soit pas construit, que les citoyens continuent à traverser le fleuve à la nage ou par le bac. »⁷⁴⁷ Où l'on constate que la notion fanonienne de conscience s'enrichit d'une dimension quasi-épistémologique, ou à tout le moins orientée vers les savoirs. Mais où, simultanément, l'on voit que même dans le régime de la connaissance, c'est le développement des potentialités pratiques des indigènes qui, aux yeux de Fanon, importe plus que la mise en œuvre, c'est-à-dire l'application, de leur science par la maîtrise ou la prise de possession de la nature.

L'esprit au sens fanonien, toutefois, ne saurait se limiter à cette acception sommaire d'une formation de soi par la connaissance. Les traits qui fondent sa spécificité sont à

⁷⁴⁵ DT, p. 187.

⁷⁴⁶ HEGEL G.W.F., *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 80.

⁷⁴⁷ DT, p. 190.

chercher dans les dernières pages de *Peau noire, masques blancs* : « Chaque fois qu'un homme a fait triompher la dignité de l'esprit, chaque fois qu'un homme a dit non à une tentative d'asservissement de son semblable, je me suis senti solidaire de son acte. »⁷⁴⁸ Deux aspects de cette citation doivent frapper. La première, et la plus évidente, c'est bien sûr la dimension constante, fondatrice de l'attitude philosophique même de Fanon, qui cède la priorité aux expériences politico-existentielles radicalement négatives : « privation, exclusion et déformation »⁷⁴⁹. Mais plus surprenant est le second aspect : son recours à la catégorie de « dignité ».

C'est dans *Les Damnés* que Fanon cherchera à expliciter le contenu spécifique qu'il entend donner à ce concept. Et, en premier lieu, il le fera en prenant congé des conceptions européennes et « bourgeoises », et en soutenant que celle qu'il défend « n'a rien à voir avec la dignité de la "personne humaine". Cette personne humaine idéale, [le peuple colonisé] n'en a jamais entendu parler. »⁷⁵⁰ Selon toute évidence, l'inventeur du concept à succès de dignité humaine, à savoir Emmanuel Kant, est ici pris pour cible. Selon Kant, la dignité de l'humanité équivaut à sa liberté, c'est à dire à sa capacité à se poser des fins ; son pouvoir d'embrasser un projet de perfectionnement moral⁷⁵¹. C'est donc cet idéal de la dignité comme liberté, comme devoir envers soi-même et comme acheminement vers la perfection morale que Fanon rejette brutalement. Il importe donc de découvrir au profit de quoi il se permet d'écarter ainsi cette définition canonique, d'emblée taxée d'idéalisme. Sa réponse, on s'en doute, est radicalement politique : « Les peuples africains ont rapidement compris qu'il y avait une équivalence absolue entre la dignité et la souveraineté. En fait, un peuple digne et libre est un peuple souverain. Un peuple digne est un peuple responsable. »⁷⁵²

L'écart de Fanon par rapport aux Lumières kantienne a été insuffisamment mesuré par certains commentateurs⁷⁵³ : la dignité fanonienne n'est plus synonyme de liberté, comprise comme devoir moral envers soi-même, mais comme responsabilité, et surtout comme souveraineté. Si les pages précédentes sur la différence entre conscience et subjectivité devraient permettre de saisir immédiatement le sens du passage du devoir moral envers soi-même à l'ouverture dialogique qu'implique intrinsèquement le concept de *responsabilité*,

⁷⁴⁸ *PNMB*, p. 183.

⁷⁴⁹ SEKUYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, op. cit., p. 163.

⁷⁵⁰ *DT*, p. 47. Voir aussi : *Ibid.*, p. 158.

⁷⁵¹ Cf. THEIS Robert, « Respect de la loi, respect de la personne : Kant », in : *Le Portique*, n° 11, Metz, 2003.

⁷⁵² *DT*, p. 188.

⁷⁵³ Cf. BIRD-POLLAN Stefan, « Fanon : colonialism and the critical ideals of German idealism », in : *Critical Horizons*, vol. 13, n° 3, Sheffield, Equinox Publishing, 2011, p. 378. Cet étrange article propose un Fanon singulièrement post-politique, juché sur les épaules d'un rationalisme kantien révééré et du hégélianisme méticuleusement dépolitisé que permet d'envisager la philosophie analytique contemporaine.

l'insistance fanonienne sur la souveraineté mérite de plus amples explications. Une telle conception, en effet, rouvre le champ opiniâtre du paradoxe que l'examen de la conscience nationale avait dévoilé, en concaténant deux notions hétérogènes : dignité et responsabilité.

Inutile de s'aventurer à recourir à la définition selon laquelle est souverain qui décide de l'état d'exception, qu'assène Schmitt au début de sa première *Théologie politique*, bien qu'elle soit devenue incontournable. On se contentera d'un concept non moins influent mais plus modeste, plus ancien aussi, mais qui est certainement l'un des concepts de souveraineté les plus canoniques. Il s'agit de celui qu'en offre, au XVI^e siècle, Jean Bodin : « celui est absolument souverain qui ne tient rien, après Dieu, que de l'épée »⁷⁵⁴. Le paradoxe apparaît brutalement : la « dignité » fanonienne, notion pacifiste par excellence, doit admettre une morale de l'épée. Fanon, pour autant, ne consacre toujours pas quelque aveugle suprématie de la violence débridée. Ainsi l'évocation fanonienne de l'esprit et l'appel à sa politisation vise-t-elle essentiellement à garantir l'implication de ces *homo sacer*, de ces sans parts que sont les masses paysannes. Fanon, en effet, en atteste du potentiel révolutionnaire comme de la dangerosité :

Les nouvelles parviennent aux campagnes amplifiées, démesurément amplifiées : leaders arrêtés, mitraillages multiples, le sang nègre inonde la ville, les petits colons se baignent dans le sang arabe. Alors la haine accumulée, la haine exacerbée, éclate. Le poste de police avoisinant est investi, les gendarmes sont déchiquetés, l'instituteur est massacré, le médecin n'a la vie sauve que parce qu'il était absent, etc. Des colonnes de pacification sont dépêchées sur les lieux, l'aviation bombarde. L'étendard de la révolte est alors déployé, les vieilles traditions guerrières resurgissent, les femmes applaudissent, les hommes s'organisent et prennent position dans les montagnes, la guérilla commence.⁷⁵⁵

Les Damnés de la terre dépeint un double désastre de l'indignité. Le premier s'y trame en creux, et commence par la dépossession de leurs terres et de leurs modes d'existence dont ont été victimes ces populations rurales qui, comme y insiste Ato Sekyi-Otu, n'ont plus rien à perdre⁷⁵⁶. L'autre, c'est celui que la citation de Fanon donne à voir d'emblée : mal politisée, la révolte tend à dégénérer en déchaînement de cruauté, en une extrême violence qu'il vaut mieux ne pas abandonner à elle-même. Et d'autant moins qu'elle contient peut-être, nonobstant l'irréparable brutalité de son origine, le germe d'une émancipation collective. C'est également pour cela que le seul usage de l'épée ne saurait être tenu pour une mise en

⁷⁵⁴ BODIN Jean, *Les Six Livres de la République. Un abrégé de l'édition de Paris de 1583*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 139.

⁷⁵⁵ *DT*, p. 114.

⁷⁵⁶ SEKYE-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience, op. cit.*, pp. 160-161.

pratique ou pour la construction d'une souveraineté : l'épée y paraît toute seule, livrée à elle-même. Quelque chose manque, qui n'avait pas échappé à Jane Anna Gordon dans son rapprochement de Fanon et de Jean-Jacques Rousseau : la conscience nationale doit s'apparenter à l'émergence, depuis les différences mêmes, de quelque chose comme une *volonté générale*.

Lisant Rousseau, Étienne Balibar écrit ceci : « Le peuple est donc cet “être” qui, ayant dit unanimement “nous” pour se “faire peuple”, dit aussitôt souverainement “je” au sein de l'État qui est “son État”. »⁷⁵⁷ Dès lors, la souveraineté procède du rapport. Mais sa définition fanonienne est moins en rupture avec la pensée politique classique que celle de Rousseau. Elle constitue même une façon de médiation entre Bodin et le philosophe genevois, puisqu'il ne considère pas l'assemblée des identifications réciproques décrite par Balibar comme une fin en soi, comme l'essence même de la souveraineté, mais comme un moment d'une communautarisation de l'épée. Le devenir-collectif ne dépasse pas l'agonistique menaçante du souverain – il en est un moment. La souveraineté des peuples africains, telle qu'elle s'esquisse chez Fanon, passe par la mise en œuvre concertée de la prise d'assaut du colonialisme. La médiation interindividuelle n'est pas, en d'autres termes, celle de la loi (et Fanon souscrit en cela à la critique hégélienne de Rousseau⁷⁵⁸), mais passe par l'inimitié. Elle jaillit, dirait Nietzsche, comme une étincelle entre deux épées. Jane Anna Gordon l'a bien compris : « Tout le monde est compromis dans le combat. Personne ne peut garder les mains propres. Il n'y a pas d'innocent. »⁷⁵⁹

Examinée à la lumière de l'idée fanonienne de dignité, la conscience nationale fanonienne rend possible un dépassement de l'alternative entre, d'un côté, les politiques de la reconnaissance, où seules comptent les différences empiriques, et notamment les diversités culturelles et, de l'autre, les politiques subjectivistes à la Badiou dans lesquelles ces différences doivent être effacées au profit d'une pure fidélité à l'événement comme Même, le plus souvent à la faveur d'une posture se contentant de faire « comme si » elles n'existaient pas. La politique de la créolisation qu'esquisse, s'inspirant de Fanon, Jane Anna Gordon évoque la possibilité d'un rassemblement par-delà les différences. Elle ne les dissout pas, mais admet en même temps la possibilité de mobiliser, dans l'action politique, le commun *depuis* les différences. Ainsi la politisation doit-elle toucher par-delà les frontières de la ville et de la campagne, mais également des ethnies et des races. Ainsi Fanon rappelle-t-il dans

⁷⁵⁷ BALIBAR Étienne, « Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist » (2006), *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 232.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁷⁵⁹ GORDON Jane Anna, *Creolizing Political Theory*, *op. cit.*, p. 149.

L'An V que « les avocats ou les médecins juifs qui partagent dans les camps ou en prison le sort de millions d'Algériens, attestent de la réalité multiraciale de la nation algérienne »⁷⁶⁰. De même, faisant écho, en l'inversant, à Lénine, il évoque la discipline qu'enseigne son travail à la classe paysanne, faisant d'elle la classe révolutionnaire par excellence des colonies. C'est à partir des compétences présentes dans sa communauté, et non pas au prix de quelque dépersonnalisation abstraite, que chacun des différents groupes qui peuplent les nations du tiers monde peut contribuer à l'émancipation collective. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce rassemblement n'est rendu possible que par un double engagement ontologique enfonçant ses racines dans le négatif : premièrement, il existe des conditions d'existence abjectes, inhumaines, dans lesquels certains individus sont tenus en raison de leur race ; secondement, les responsables de ces conditions, en tant qu'ils profitent de cette situation et n'ont nulle ambition de contribuer à son interruption, se présentent comme des ennemis irréductibles. Ce n'est qu'au prix de la mise sous assomption de ces deux énoncés que la communauté politique peut se bâtir *politiquement*. C'est-à-dire sur sa propre action et sa propre *praxis*, plutôt que sur certains modes de vie revendiqués comme originaux, sur les particularités d'une éthicité ethnique ou religieuse – bref, sur la *bêtise*⁷⁶¹. Son unité tient au fait que se dresse, en face d'elle, un ennemi à combattre : « Également victimes d'une même tyrannie, identifiant simultanément *un ennemi unique*, le peuple objectivement dispersé, réalise son unité et fonde dans la souffrance une communauté spirituelle qui constitue le bastion le plus solide de la révolution algérienne. »⁷⁶²

C'est, bien sûr, au cœur du conflit révolutionnaire que la pensée fanonienne s'oppose avec force à l'idéal normatif du consensus : « Il n'est pas possible que la société colonisée et la société colonisatrice puissent se trouver d'accord pour rendre hommage dans le même temps et dans le même lieu à une valeur unique. »⁷⁶³ Fanon, en d'autres termes, avalise et confirme le règne du différend. La base minimale faite des plus modestes éléments indispensables à la mise en œuvre d'une rationalité communicationnelle fait défaut. Mais même lors de ses rares évocations d'un horizon postrévolutionnaire, la pensée de Fanon demeure des plus rétives aux impératifs consensuels du symbolique. Il décrit un mouvement au cours duquel la « culture spasmée et rigide de l'occupant, libérée s'ouvre enfin à la culture

⁷⁶⁰ *L'An V*, p. 146, italiques dans l'original.

⁷⁶¹ « Sur le plan de l'unité nationale le parti va également multiplier les erreurs. C'est ainsi que le parti dit national se comporte en parti ethnique. C'est une véritable tribu constituée en parti. [...] Ces régimes de type familial semblent reprendre les vieilles lois de l'endogamie et on éprouve non de la colère mais de la honte en face de cette bêtise, de cette imposture, de cette misère intellectuelle et spirituelle. Ces chefs de gouvernement sont les véritables traîtres à l'Afrique car ils la vendent au plus terrible de ses ennemis : la bêtise. » *DT*, p. 175.

⁷⁶² *L'An V*, p. 105, italiques ajoutées.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 114.

du peuple devenu réellement frère, les deux cultures peuvent s'affronter, s'enrichir »⁷⁶⁴. On fraternise pour mieux s'affronter. Dans une telle pensée agonistique, la fraternité ne saurait être distinguée de l'inimitié ; ce n'est pas l'échange cordial et courtois, mais l'affrontement qui devient source d'enrichissement des possibilités de la conscience. Là seulement l'échange de perspectives devient possible, entre l'ennemi et son frère. L'inimitié n'est pas, comme dans la tradition consensuelle de la pensée politique européenne, l'abolition de toute relation. C'est au contraire la relation politique par excellence.

Ainsi, force est de constater que la conception fanonienne n'est pas accidentellement agonistique. Elle n'est pas non plus accidentellement révolutionnaire. C'est même là que réside sa part de normativité. La pensée de Fanon est normative en cela qu'elle prône la révolution, reconquête de la dignité de l'esprit. Contrairement à bon nombre de philosophes et de penseurs politiques contemporains, Fanon ne soutient pas qu'il faut un « projet » social et politique susceptible de justifier ou de légitimer le renversement de l'ordre présent. Il ne soutient même pas qu'il faudrait, à cette fin, inventer de nouvelles formes d'action politique. Il avance que seule la révolution, « ce lieu de déséquilibre occulte »⁷⁶⁵, rend possible une libération de l'imagination politique. Toute autre formule demeure murée dans une certaine représentation utilitariste de la politique, comme rassemblement de moyens en vue de fins légitimes. Pour Fanon, la révolution est au contraire un indispensable préalable qui, seule, permet de se détacher du présentisme. Il ne faut pas chercher à se soustraire à cette ouverture des possibles, aussi large qu'erratique, qu'elle représente. Elle exige que soit admise la possibilité de l'imprévisibilité. Il faut se soustraire à l'impératif catégorique du « projet », qui n'est qu'une façon d'abolir par avance tout le potentiel créateur de la *praxis*.

La rencontre de l'exigence intellectuelle et de l'appel à la souveraineté procédait, en définitive, d'une double exigence de conscientisation de l'histoire et d'historicisation de la conscience. On porte l'histoire dans la conscience, c'est-à-dire qu'on lui donne les instruments pour revenir de manière critique sur sa propre histoire. Et on porte la conscience dans l'histoire, on la tourne vers son avenir, les tâches concrètes que sa libération de ce passé d'abjection lui impose. Pour Fanon, cela ne présuppose aucune unité prépolitique, mais procède au contraire de la rupture de la soumission et d'une saisie risquée du pouvoir par ceux qui sont, au départ, tenus pour non qualifiés pour l'exercer⁷⁶⁶. De multiples stratégies peuvent être inventées pour convoquer ou pour incarner souveraineté et dignité. Il est difficile d'être

⁷⁶⁴ FANON Frantz, « Racisme et culture », *PRA*, p. 52.

⁷⁶⁵ *DT*, p. 215.

⁷⁶⁶ GORDON Jane Anna, *Creolizing Political Theory*, *op. cit.*, p. 155.

exhaustif – et d’ailleurs Fanon ne l’est pas, loin s’en faut. On peut, toutefois, se hasarder à examiner certaines de ces stratégies.

2 – Mimesis et révolution

Langue de révolution et langue technique

Fanon comprend la politisation de la conscience comme un travail d’ouverture et d’éveil de l’esprit. Il y a là une double ambition d’éducation des colonisés, malmenés par des années de déstructuration de leurs mondes vécus. Ambition intellectuelle, d’abord : les savoirs et les sciences doivent être « appropriés »⁷⁶⁷ par les indigènes. Mais aussi, et surtout, ambition politique. Pour Fanon, il n’est pas d’esprit sans « dignité ». Contre Kant, il politise cette notion, en en faisant un attribut de la souveraineté. Dès lors, il n’est de dignité que collective et l’esprit, en d’autres termes, doit impliquer ceux que l’ordre colonial présent délaisse, et ce en conquérant la souveraineté populaire. Ceci ne peut se faire qu’au moyen d’une mobilisation des différences, constitutives de nations postcoloniales aux frontières arbitraires et aux populations déverses, au service d’une cause unique – celle de la révolution et de l’ouverture des possibles qu’elle seule est à même de faire advenir.

Les observations fanoniennes quant à la transformation existentielle de la réalité humaine au cours d’une telle révolution trouvent dans de singuliers objets des occasions de se déployer. Le poste de radio, et plus généralement les supports d’information, font partie de ces objets sur lesquels s’attarde Fanon. On a déjà vu l’importance qu’il attachait aux objets mondains en tant que supports de mémoire : une ontologie du barrage policier ou de la pointeuse automatique sont à même de dévoiler un monde, de signaler des comportements, de cristalliser un passé tout en orientant un avenir. Il en va de même, et à plus forte raison, de supports de médias de masse tels que le poste de TSF, le cinématographe ou les journaux. Fanon consacre un chapitre entier de *L’An V de la révolution algérienne* à décrire les transitions existentielles que rendent possibles de tels objets techniques, dans une nation en devenir. Le changement de langue qui s’est opéré parmi les militants lors du conflit algérien figure un spectaculaire exemple de ces transitions :

Avant 1954, les partis nationalistes entretiennent l’espoir des militants et forment la conscience politique du peuple en valorisant un à un les différentes configurations, les différents attributs de la nation occupée.

⁷⁶⁷ SEKUYI-OTU Ato, *Fanon’s dialectic of experience*, op. cit., pp. 183-184.

La langue arabe est alors le type d'existence, le moyen le plus réel qu'a l'*Être* de la nation de se dévoiler. En août 1956, la réalité du combat et le désarroi de l'occupant enlèvent à la langue arabe son caractère sacré, et à la langue française ses catégories maudites. Le nouveau langage de la nation peut alors se faire annoncer à l'aide de multiples réseaux signifiants.⁷⁶⁸

Ce qui frappe dans ces propos, d'un strict point de vue théorique, c'est l'étrange mobilisation par Fanon, qui se double de leur politisation, des catégories de l'histoire heideggérienne de l'être. Si le philosophe de Todtnauberg n'est pas nommément cité, l'idée selon laquelle est historique la vérité même de l'être, conçue comme dévoilement, et qu'elle dépend de la façon dont la langue embrasse le réel, signale évidemment un emprunt à sa pensée. Il est vrai que la question de la nature technique des dispositifs de télédiffusion qu'examine *L'An V* n'est jamais négligée, dessinant comme une réponse en creux à la *Frage nach der Technik* de Heidegger, dont la traduction française paraissait en 1958 dans les *Essais et Conférences*, soit une année avant le deuxième livre de Fanon.

On sait que l'un des principaux motifs de la théorie heideggérienne de la technique consiste en sa réfutation d'une « conception instrumentale et anthropologique »⁷⁶⁹ qui la considérerait comme un simple moyen au service de fins déterminées mises en œuvre et contrôles par les êtres humains. Or, la pensée de Fanon se caractérise elle-même par une conception non instrumentale de la technique et ne s'est en cela jamais laissée piéger par les représentations vulgaires que dénonce Heidegger. Tous les objets qu'examine le penseur antillais finissent par s'excéder eux-mêmes, générant des comportements, contribuant à bâtir un certain horizon vital pour la réalité humaine. Il faut saisir la teneur ontologique d'une idée comme celle selon laquelle « *Radio-Alger est perçue par l'Algérien comme le monde colonial parlé* »⁷⁷⁰. Il ne s'agit jamais simplement, pour Fanon, de technologie ou d'information.

Selon Heidegger, la technique moderne est un certain mode de dévoilement de l'être. En d'autres termes, c'est une façon particulière, propre à une époque donnée, qu'a le monde de se présenter dans sa vérité. Heidegger, en somme, historicise les catégories transcendantales de la conscience : les principes se succèdent, qui déterminent singulièrement l'être-au-monde de l'humain à une certaine époque. La technique, caractérisée par un « arraisonement » (c'est ainsi qu'André Préau rend l'allemand « *Gestell* », dispositif) du monde et l'hégémonie d'une pensée calculante héritée des sciences de la nature, serait le principe cardinal du contemporain : « L'homme, devenu l'*animal rationale*, ce qui veut dire aujourd'hui le vivant

⁷⁶⁸ *L'An V*, pp. 76-77, italiques dans l'original.

⁷⁶⁹ HEIDEGGER Martin, « La question de la technique », *Essais et Conférences* (1954), trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 10.

⁷⁷⁰ *L'An V*, p. 58, italiques dans l'original.

qui travaille, ne peut plus qu'errer à travers les déserts de la terre ravagée. »⁷⁷¹ La technique, en effet, est un réseau mondial dont chaque appareil, chaque machine, n'est qu'une incarnation singulière, insuffisante en tous cas à décrire l'ampleur de sa domination, qui passe avant tout par le devenir-calcul des comportements, des affects, de la parole. L'arraisonnement, qui atteint l'humain dans son être même, risque de le condamner à devenir incapable de « revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale »⁷⁷². Or, c'est dans un rapport à la fois tellurique et poétique à l'être, dont les traditions séculaires seraient le lieu privilégié, que vivrait cette vérité plus initiale, seule à même d'interrompre la croissance du désert.

Fanon ne nie nullement la dimension réticulaire de la technique, mais il en dégage une signification politique en situation coloniale qui réoriente profondément sa compréhension heideggerienne. En effet, il ne se préoccupe guère de la colonisation du monde par la technique, mais plutôt de la technique comme métonymie du colonialisme européen. La radiodiffusion n'a pas plus, pour ses premiers bénéficiaires qui sont les colons, le sens d'un déracinement que celui d'une rupture de la continuité temporelle. Elle contribue, bien au contraire, à l'affirmation d'un monde historique européen au sud de la Méditerranée : « Dans les fermes, la radio rappelle au colon la réalité d'un pouvoir et dispense, par son existence même, sécurité, sérénité. Radio-Alger fonde le droit du colon et renforce sa certitude dans la continuité historique de la conquête, donc son exploitation agricole. »⁷⁷³ On retrouve également dans cette analyse la trace de la thèse fanonienne de la dimension « temporalisante » de l'étant intramondain : se souvenir, c'est toujours se souvenir de la réalité humaine dans son rapport à certains étants. Et inversement, ainsi qu'on l'a vu dans le cas du *checkpoint* en colonie, certaines choses sont saturées de mémoire de par leur présence même. Évidemment, la réalité humaine se vit dans certains étants de façon plus décisive que dans d'autres : les objets temporels, qui n'existent que dans leur écoulement, tels que la radiodiffusion ou le film de cinéma, sont encore plus profondément marqués par ce rapport existentiel singulier, qui se déploie dans le temps. De tels objets sauraient aussi peu se dissoudre sans reste dans le tout anonyme de l'arraisonnement mondial que l'existence humaine dans une généralité totalisante à la Hegel⁷⁷⁴. Dans l'Algérie française, ils délivrent

⁷⁷¹ HEIDEGGER Martin, « Dépassement de la métaphysique », *Essais et Conférences*, op. cit., p. 81.

⁷⁷² HEIDEGGER Martin, « La question de la technique », art. cit., p. 38.

⁷⁷³ *L'An V*, p. 55.

⁷⁷⁴ Il est difficile à cet égard de ne pas relire Fanon, rétrospectivement, à la lumière de l'une des plus remarquables appropriations critiques de la pensée heideggerienne de la technique : celle que propose Bernard Stiegler. « Heidegger a raison contre Hegel et Simondon, à condition d'ajouter que c'est depuis une certaine indépendance de l'individu qu'est en effet la machine que devient pensable un système technique, organisé et

au colon sa propre histoire, déploient un passé qui, comme le dit Heidegger, ne s'accumule pas derrière l'humain mais se projette devant lui. Aux yeux de Fanon, un changement d'attitude par rapport à de tels objets est donc à même d'initier un changement d'avenir.

Il prend pour point de départ une situation où les médias ne sont, en colonie, qu'une pièce de la machine de la colonialité de l'être, qui se déploie sous les yeux des indigènes pour mieux consolider l'hégémonie européenne :

Radio-Alger entretient l'érection de la culture de l'occupant, le départage de la non-culture, de la nature de l'occupé. [...] Radio-Alger, c'est, quotidiennement pour le colon, une invitation à ne pas se métisser, à ne pas oublier le bon droit de sa culture. Les blédards de la colonisation, les aventuriers défricheurs le savent bien qui ne cessent de répéter que « sans le pinard et la radio nous nous serions déjà arabisés ». ⁷⁷⁵

Si la bipartition entre la culture blanche et la nature nègre se trouve bien, comme on l'a soutenu précédemment, au principe de la colonialité de l'être, alors Fanon confirme ici que la radio participe largement à sa diffusion et son renforcement. Toutefois, il souligne également que la fonction de ce média n'est pas simplement idéologique. Il soutient même plus loin que le discours raciste, s'il n'en est pas absent, s'y fait relativement rare. La réassurance qu'elle offre procède de son statut de technique non pas mondiale mais impériale – c'est-à-dire d'extension sélective et ciblée des moyens et de l'espace de perception qu'elle rend possible. Elle est un prolongement prothétique de l'expérience et, partant, de l'existence du colon. Grâce aux médias, il peut continuer d'être de son continent, d'être-son-continent, de se vivre en monde blanc, là même où son existence témoigne quotidiennement contre son propre fantasme. « Comme technique instrumentale au sens restreint, le poste de TSF développe les pouvoirs sensoriels, intellectuels et musculaires de l'homme dans une société donnée. » ⁷⁷⁶ Le colonialisme impose sa clôture à ce déploiement prothétique : une clôture raciale et culturelle. Il y a là un monde dont le colonisé peut participer à titre d'objet, mais dans lequel il n'est sujet d'aucune adresse.

On peut à présent revenir aux conséquences du basculement révolutionnaire de la première moitié des années 1950 qui, motivé par la défaite française en Indochine, va notamment mettre l'Algérie en branle ⁷⁷⁷. La transformation des rapports qu'entretiennent les

mobilisé lui-même comme *Gestell* par la dynamique de la concrétisation. On retrouve d'ailleurs ainsi l'aporie d'un formalisme biologique du rapport des parties (vivantes) au tout d'un individu. » STIEGLER Bernard, *La Technique et le Temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994, p. 96.

⁷⁷⁵ *L'An V*, pp. 55-56.

⁷⁷⁶ *L'An V*, p. 56.

⁷⁷⁷ Cf. GUERIN Danien, *Quand L'Algérie s'insurgeait. 1954-1962*, Claix, La Pensée Sauvage, 1979.

individus à la technique et aux moyens d'information débouche sur des modifications existentielles :

L'Algérien, à cette époque, a besoin de hisser sa vie au niveau de la révolution. Il a besoin d'entrer dans le vaste réseau d'information ; il a besoin de s'introduire dans un monde où des choses se passent, où l'événement existe, où des forces agissent. L'Algérien, à travers l'existence d'une guerre faite par les siens, débouche sur une communauté en acte. Aux informations de l'ennemi, l'Algérien doit opposer ses propres informations. À la vérité de l'opresseur, autrefois rejetée comme mensonge absolu, est opposée enfin une autre vérité agie. Le mensonge de l'occupant gagne alors en vérité, car il est aujourd'hui un mensonge en danger, acculé à la défensive. Ce sont les défenses de l'occupant, ses réactions, ses résistances qui soulignent l'efficacité de l'action nationale et la font participer à un monde de vérité. La réaction de l'Algérien n'est plus un refus crispé et désespéré. *Parce qu'il s'avoue troublé, le mensonge de l'occupant devient un aspect positif de la nouvelle vérité de la nation.*⁷⁷⁸

La technique devient ainsi pour les colonisés un moyen, rencontré par leur *praxis*, de s'absolutiser, c'est-à-dire de s'autonomiser et de se mondialiser. C'est au travers de la valeur offensive qu'elle se découvre que la TSF peut devenir un facteur de réalisation d'une communauté : elle fait dia-bole, et c'est à ce titre qu'elle participe au décèlement d'une vérité. La mise en danger de la souveraineté du discours radiodiffusé du colon lui confère une certaine vérité en lui assignant la place minoritaire qui est la sienne. La révolution perce la totalité coloniale. Le mensonge du pouvoir prend alors place dans un tout autre schéma de vérité où il peut être dit véridique en tant qu'il est poussé dans ses retranchements, attaqué, violenté.

On connaît la formule de Hegel selon laquelle « la vérité n'est pas une monnaie frappée qui, telle quelle, est prête à être dépensée et encaissée »⁷⁷⁹. Toutefois, précise-t-il, le faux n'est un moment du vrai qu'en tant qu'il se change en autre chose dans la médiation. Il doit être un moment de l'unité vraie, de la vérité. En d'autres termes, c'est ce qui, dans le faux, n'est pas faux mais requiert le vrai qui participe de la construction de l'unité véridique finale. Or ce n'est pas exactement ainsi que Fanon pose le problème. Il infléchit la leçon hégélienne en recourant à une dimension existentielle et révolutionnaire : il n'est d'unification que diabolique, c'est-à-dire dans une opposition à de l'autre. La vérité requise par le mensonge n'est pas sa rectification unificatrice, mais une conflictualité. C'est dans une tension, dans un antagonisme qui n'abolit pas les différences que Fanon décèle la vérité. Toute totalisation est,

⁷⁷⁸ L'An V, p. 60, italiques dans l'original.

⁷⁷⁹ HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, vol. 1, *op. cit.*, p. 34. Voir aussi : LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, p. 15.

en même temps, une dé-totalisation. Fanon n'a pas la naïveté de croire que la chaîne de radio prorévolutionnaire, qui naît alors, délivre une vérité dont l'apparition aurait été rendue possible par le besoin de rectifier les émissions coloniales, qui ne seraient que propagande. Se brancher au flux radiophonique, c'est « faire un choix délibéré, quoique non explicite dans les premiers mois, entre le mensonge congénital de l'ennemi et le propre mensonge du colonisé qui acquiert soudain une dimension de vérité »⁷⁸⁰. Les auditeurs ne sont pas dupes. Ce sont les comportements, les changements d'attitude, l'ouverture et la disponibilité à l'événement qu'elles s'autorisent qui sont véridiques, non les discours à proprement parler. L'adoption d'une nouvelle forme rend possible l'élaboration des contenus.

C'est donc au risque du conflit guerrier que doit se mettre en marche cette dialectique de réélaboration de la vérité. Elle requiert une auto-violence, une action contre soi-même susceptible de remettre en cause les modes de vie existants, les standards établis de l'éthicité. La théorie fanonienne de la technique vise ainsi à conjurer certaines velléités traditionalistes dont une erreur majeure est d'administrer inadéquatement l'ordre de ses priorités, plaçant la pérennisation de certains traits particuliers de l'éthicité au-dessus des enjeux concrets de la vie et de la mort. Mais cette préoccupation se soutient d'une mécompréhension plus profonde, qui concerne la nature de la technique. Exister dans la technique, en effet, ce n'est pas « se moderniser », mais se donner les moyens de vaincre le colonialisme : « À partir de 1956, en Algérie, l'achat d'un poste n'est pas vécu comme adhésion à une technique moderne d'information, mais comme le seul moyen d'entrer en communication avec la révolution, de vivre avec elle. »⁷⁸¹

La critique radicale de la technique, dont Fanon tâche d'éviter les redondantes vaticinations, doit admettre la conception européenne et téléologique du temps. Mais, surtout, elle dépolitise l'enjeu. Pour autant, Fanon ne fait pas de la technique un milieu neutre que deux camps se disputeraient⁷⁸² : c'est une extension de la vie, de l'existence, du désir. Chacun y vit différemment. La nécessité de son adoption ne procède pas de sa prétendue modernité, mais du fait de l'intensification qu'elle rend possible : on y ek-siste davantage. Si la réalité humaine, pour se libérer des rets du colonialisme, doit partir en quête de la possibilité de son propre désir, alors la radio dessine pour elle un champ, un monde. La technique n'est pas en soi porteuse d'un sens de l'histoire. Il peut très bien exister un être tel que celui que le poète

⁷⁸⁰ *L'An V*, p. 71.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁸² « L'instrument technique, les nouvelles acquisitions scientifiques, quand elles renferment une charge suffisante pour ébranler tel dispositif de la société autochtone, ne sont jamais perçus en soi, dans une quiète neutralité. L'instrument technique s'insère dans la situation coloniale, où, on le sait, les coefficients négatifs ou positifs existent toujours de façon très appuyée. » *Ibid.*, p. 57.

anticolonialiste brésilien Oswald de Andrade appelle le « barbare technicisé »⁷⁸³. La notion de barbarie que mobilise le poète doit être correctement entendue, et il ne suffit pas de préciser qu'elle procède d'une réappropriation critique de qualificatifs assénés par les Blancs. Elle évoque un déferlement dé-civilisateur, c'est-à-dire dia-bolique. La barbarie technicisée noue l'intrinsèque mondialité de la technologie moderne avec la singularité, l'exclusion de l'ordre de la civilisation déclarée éclairée dont est porteur le concept de barbarie. La formule d'Oswald de Andrade place la dissension au cœur du mondial.

Même dans les régions non connectées au réseau électrique, les postes à piles, les plus modernes du milieu du XX^e siècle, se multiplient. Les auditeurs recherchent un propos vivant, la possibilité d'une ouverture du désir d'altérité de la réalité humaine ; ce qui n'a rien à voir avec l'imitation du colon et de l'idéal positiviste qui soutient sa conception de la technologie. On peut voir à l'œuvre ce devenir révolutionnaire en revenant au problème initial ici traité, qui avait tout d'abord permis de confronter Heidegger et Fanon : la question de la langue. Si, pour Fanon, la langue « fantomatique »⁷⁸⁴ de la radiodiffusion est susceptible de dévoiler aux indigènes l'être de la nation, c'est-à-dire de faire de leur action le point de départ d'un changement époqual dont leur communauté sera l'espace de jeu, il n'en va certainement pas ainsi pour le philosophe allemand. La langue technique, c'est-à-dire la langue réduite à sa fonction de vecteur d'informations, en barrerait l'accès aux humains. Elle ferait nécessairement obstacle à la possibilité même d'un dévoilement. À la conception moderne, électrifiée, de la langue dont seraient porteurs les médias, Heidegger réagit en exigeant un retour à ce qu'il nomme les langues de tradition :

Tradition n'est pas pure et simple passation, mais préservation de l'initial, sauvegarde de nouvelles possibilités de la langue déjà parlée. C'est celle-ci qui renferme l'information et en fait don. La tradition de la langue est transmise par la langue elle-même, et cela de telle manière qu'elle exige de l'homme qu'à partir de la langue conservée, il dise à nouveau le monde et par là porte au paraître le non-encore-aperçu. Or, c'est là la mission des poètes.⁷⁸⁵

L'ouvrage *Décoloniser l'esprit* de l'écrivain kenyan Ngugi wa Thiong'o peut se lire comme une version anticoloniale des thèses de Heidegger, où l'on rencontre jusqu'à la magnification de la figure tellurique du paysan qui caractérise certains écrits tardifs du

⁷⁸³ ANDRADE Oswald de, *Manifeste anthropophage* (1928), trad. Lorena Janeiro, Paris, Blackjack éditions, 2011, p. 13.

⁷⁸⁴ *L'An V*, p. 79.

⁷⁸⁵ HEIDEGGER Martin, *Langue de tradition et langue technique* (1962), trad. Michel Haar, Bruxelles, Lebeer-Hossman, 1990, p. 41.

penseur allemand. Ce livre place la continuité et l'homogénéité existentielles au cœur d'un projet social africain dont les langues de tradition devront être les principales porteuses : « Chaque langue en tant que culture est la mémoire de l'expérience collective d'un peuple à travers l'histoire. Pas de culture sans langue pour permettre son apparition, sa croissance, sa sédimentation, son explication et sa transmission de génération en génération. »⁷⁸⁶ À l'appui de sa thèse selon laquelle la colonisation la plus importante serait mentale et consisterait en une domination linguistique, Ngugi wa Thiong'o propose un portrait idyllique de sa jeunesse, bercée et traversée par sa langue maternelle : le kikuyu. Là serait la vérité primordiale des différentes communautés africaines, rendue impossible par le colonialisme. Mais ce dont il omet de prendre en compte toutes les conséquences, c'est que son pays était alors sous domination anglaise. Certains de ses compatriotes étaient exécutés ou tués à la tâche pendant qu'il goûtait les l'éloquence des conteurs de son village, et ces deux scènes ne sont malheureusement pas exclusives. Ngugi wa Thiong'o projette sur une expérience contemporaine au colonialisme les caractéristiques de la vie précoloniale. Les langues de tradition présentées comme intrinsèquement dissidentes à l'égard du colonialisme ne sont pas moins compatibles avec lui que l'assimilationnisme. Bien sûr, l'association des langues africaines aux luttes de l'indépendance n'est pas fautive, comme en atteste la fameuse révolte des Mau Mau dont le spectre hante en permanence la pensée de Ngugi wa Thiong'o, mais elle est certainement insuffisante. Fanon le confirme en affirmant, contre l'impératif exclusif du recours aux langues de tradition, un but qui sera celui là même que l'écrivain kényan avait donné à son œuvre : « C'est un appel à la redécouverte du véritable langage humain : celui de la lutte. Ce sont les luttes qui font l'histoire. Ce sont les luttes qui nous construisent. Sans elles nous n'aurions pas d'histoire, pas de langage, pas d'être. »⁷⁸⁷ C'est bien cette idée de la lutte et du langage de la lutte comme mode privilégié de dévoilement de l'être que rend

⁷⁸⁶ NGUGI wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit* (1987), trad. Sylvain Prudhomme, Paris, La Fabrique, 2011, pp. 37-37.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 162. Le problème que pose la doctrine exposée dans *Décoloniser l'esprit* d'un point de vue fanonien réside dans son assimilation de deux régimes argumentatifs distincts, que l'ouvrage soude l'un à l'autre. Quand l'un se révèle, sinon fantasmagique, fort contestable, l'autre se soutient de solides arguments et d'expériences convaincantes. Le premier procède d'un imaginaire romantique des langues africaines d'après lequel, de l'expression dans un idiome européen, découlerait nécessairement une aliénation et une soumission de l'esprit dont l'auteur se garde d'explicitement les modalités. Il suffit pourtant de porter un regard, en ce début de XXI^e siècle, sur le changement de rapport de force culturel (mais aussi, bien sûr, économique) entre le Brésil et le Portugal pour constater qu'une telle conception fait fi de la dynamique de l'histoire : il ne faut pas négliger le devenir-périphérique des versions européennes des langues des vieux empires. Le second argument prend acte de la nécessité de s'adresser dans sa langue à la paysannerie et au prolétariat. Les succès de cette approche que rapporte l'auteur auraient pu suffire à emporter l'adhésion ; si bien qu'on pouvait se passer de l'imaginaire nativiste naïf qui prétend constituer l'armature philosophique de cette théorie.

possible Fanon. Mais c'est en soulignant que l'enfance et la langue n'assignent aucun destin qu'il le fait.

Fanon défend une conception « externaliste » de la mémoire, selon laquelle le monde même en rassemble et contient les supports notamment techniques, contre la conception « internaliste » pour laquelle elle est garantie par une langue qui doit participer organiquement d'un passé traditionnel. Sa pensée, qui est une pensée de l'ek-sistence, de l'être hors de soi, le dispose évidemment à l'ouverture à l'inédit. Il constate que, *a contrario* des usages de la seconde guerre mondiale où la radio permit de consolider ou de faire renaître une vie nationale écrasée par le joug allemand, comme ce fut par exemple le cas de Radio Londres, son utilisation algérienne est synonyme d'émergence de comportements plutôt que de répétition de l'initial. Or, c'est au travers de la langue française, celle du colon, que s'est alors présentée cette nouveauté. Cependant, la plus grande illusion serait de croire que le geste d'adoption que décrit Fanon consisterait à se fondre dans le moule linguistique colonial, alors qu'il décrit la séparation de la langue en deux. La contradiction est amenée dans la langue, en en vitalisant une nouvelle branche, qui réalise alors des possibilités inattendues, imprévisibles⁷⁸⁸. La médiatisation mondiale n'apporte pas aux barbares la langue de la vérité ; elle aboutit au contraire à la « barbarisation » de cette langue même. Déracinée, la langue de tradition devient son propre parasite.

La diffusion en français des émissions de l'*Algérie combattante* va libérer la langue ennemie de ses significations historiques. Le même message transmis en trois langues différentes, unifie l'expérience et lui donne une dimension universelle. La langue française perd son caractère maudit, se révélant capable de transmettre également, à l'intention de la nation les messages de vérité que cette dernière attend. Aussi paradoxal que cela paraisse, c'est la révolution algérienne, c'est la lutte du peuple algérien, qui facilite la diffusion de la langue française dans la nation.⁷⁸⁹

Même au niveau psychique, constate Fanon, la langue française n'est plus investie fantasmatiquement de la même manière. Dès lors qu'elle travaille différemment le monde de la réalité humaine, l'aura d'aliénation qui précédait jusqu'alors la langue française se dissipe. « Il ne s'agit pas, ici, de l'émergence d'une ambivalence, mais bien d'une mutation, d'un

⁷⁸⁸ Contre Ngugi wa Thiong'o, Achille Mbembe souligne que « le français a fini par devenir *une langue africaine à part entière*. Ce processus est fort différent de la "francisation" des diverses régions de l'Hexagone dont traite Fernand Braudel dans son étude sur l'identité de la France. Les langues, religions et techniques héritées de la colonisation sont passées par un processus de *vernacularisation* – iconoclaste sans doute, et, par nombre de ses aspects, destructeur, mais aussi porteur de ressources nouvelles, tant sur le plan de l'imagination, de la représentation que de la pensée. » MBEMBE Achille, *Sortir De La Grande Nuit*, op. cit., pp. 103-104, italiques dans l'original.

⁷⁸⁹ *L'An V*, p. 74.

changement radical de valence, non d'un balancement, mais d'un dépassement dialectique. »⁷⁹⁰ En outre, Fanon refuse l'idée heideggérienne selon laquelle, à l'âge technique, l'humain ne rencontrerait plus que lui-même, mais jamais dans son être⁷⁹¹. Si, pour Heidegger, c'est la parole et le dire poétiques qui rendent possible un rapport authentique à l'être, la technique ne rend pas impensable une telle relation : « La *Parole* de la nation, le *Verbe* de la nation, ordonnent le monde en le renouvelant. »⁷⁹² Dans la technique, la révolution est susceptible de trouver sa propre poésie. Une poésie de l'avenir. Cette Parole et ce Verbe ne sont le fait d'aucun catéchisme mais s'adressent à l'individu, dans le silence de son être. C'est une interpellation existentielle ; la contestation du général et l'impérative nécessité d'en finir avec le colonialisme s'y expriment. La résolution de la révolution s'instille. L'alliance inattendue, inouïe, de trois langues qui naguère se menaçaient ou s'ignoraient suspend l'éthique admise, c'est-à-dire le *statu quo*.

La parole technique, télédiffusée, n'est pas opposée à l'existence, elle ne se présente pas face à elle comme une menace. Il lui appartient de l'embrasser ; une fonction de réorientation de la vie peut même s'y révéler. Le prothétique, en tant qu'extension de la mémoire et de l'action de la réalité humaine, participe pleinement de sa façon de s'engager dans l'avenir. La remarque clinique suivante, relative à la socialthérapie, et *Peau noire, masques blancs* en atteste, vaut pour la réalité humaine en général : « Le cinéma ne doit pas rester une succession d'images avec accompagnement sonore : il faut qu'il devienne le déroulement d'une vie, d'une histoire. »⁷⁹³ La narration cinématographique doit se brancher sur des affects et des conceptions du monde, des manières de faire-monde, pour les renforcer. Cela, nul mieux peut-être que Bernard Stiegler n'aura su l'exprimer :

Si par bonheur le film était bon, nous qui y étions venu avec cette paresse totale que seule autorise l'image animée sonore, où l'on peut tout laisser se faire sans y intervenir en rien, pas même, comme c'est le cas avec un livre, pour parcourir les phrases écrites et tourner les pages en faisant attention à ne pas perdre le fil du texte, si jamais le film était bon nous sortirions cependant moins paresseux, et même regonflé de vie, chargé d'émotions et de désirs d'agir ou habité d'un nouveau regard sur les choses, et la machine cinématographique, en prenant en charge notre ennui, l'aura transformé en énergie nouvelle, l'aura transsubstantié, aura fait *quelque chose* de *rien* – de ce sentiment terrible, presque mortel, d'un dimanche après-midi de rien. Le cinéma nous aura rendu l'attente de quelque chose qui doit venir, qui

⁷⁹⁰ *Idem.*

⁷⁹¹ HEIDEGGER Martin, « La question de la technique », *art. cit.*, p. 36.

⁷⁹² *L'An V*, p. 80.

⁷⁹³ FANON Frantz et AZOULAY Jacques, « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques », *art. cit.*, p. 1096.

viendra, qui nous viendra de la vie : de cette vie réputée non fictive que nous retrouvons lorsque, quittant la salle obscure, nous nous enfouissons dans la lumière du jour tombant.⁷⁹⁴

Stiegler montre bien la parenté secrète qui unit la révolution et ces langues techniques bien singulières que sont le cinématographe ou la radio. Elle n'a rien à voir avec les déséquilibres mondiaux, les dangers planétaires, les catastrophes globales, mais tout avec la transsubstantiation existentielle de la réalité humaine, la revitalisation de son être-au-monde, la réactivation de son être-pour-autre-chose. Si bien que c'est indistinctement la technique et la révolution qui, d'après Fanon, sont cause de transformation : « On assiste à un bouleversement de fond en comble des moyens de perception, du monde même de la perception. »⁷⁹⁵

Les fondements narratifs de la nation. Poétique de la révolution africaine

Bien qu'elle n'occupe dans son travail qu'une place relativement restreinte, la question de la technique n'est jamais traitée avec trivialité par Fanon. À la différence de la conception de Martin Heidegger, Fanon constate que la technique radiophonique permet un ré-enracinement des colons dans un sol algérien, qui se fait réellement sol français avec elle. La radio dispense son avenir au colon. Et elle fait office de prothèse, d'extension des moyens de perception. Il ne s'agira pas tant, pour le colonisé, de faire siens ces outils que d'en déconstruire dialectiquement la suprématie. Mais, surtout, il les revitalisera. Ce faisant, c'est la langue française même, langue de la radio par excellence en Algérie, qui se trouve comme touchée par un supplément d'âme, changeant de valeur aux yeux des indigènes. Si la radio, mais également le cinéma, occupent pour Fanon des fonctions décisives dans le dévoilement de la nation, ils seraient sans objet si n'étaient la parole et la dramaturgie dont elle se fait la scène.

Il serait fautif de soutenir que les nations du tiers monde incarneraient simplement, aux yeux de Fanon, conformément à des formules devenues monnaie courante, des inventions ou des produits de l'imagination. Mais il ne serait pas plus juste de lui prêter quelque réalisme national comparable à celui des chantres des identités raciales européennes du XIX^e siècle. Comme le souligne à juste titre Nigel Gibson, l'organisation de la nation révolutionnaire équivaut pour Fanon à celle de l'expérience vécue⁷⁹⁶. Or, à la lecture des *Damnés de la terre*,

⁷⁹⁴ STIEGLER Bernard, *La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, pp. 31-32.

⁷⁹⁵ *L'An V*, pp. 80-81.

⁷⁹⁶ GIBSON Nigel C., *Fanon, op. cit.*, p. 159.

la narration apparaît comme l'un des véhicules les plus décisifs de cette expérience (comprise à la fois comme basculement catastrophique de l'existence et comme mode singulier de relation au monde). Et c'est cette dimension qui délivre à la technique radiophonique sa fonction dans la révolution, non l'inverse. Dressant un pont entre imaginaire et réalité, une narration de ce genre se présente toujours, nonobstant de nombreuses variations possibles, comme une composition d'existences. Le narrateur transmet quelque chose qui aura été vécu, par un autre ou par lui-même, mais toujours en engageant sa vie dans sa parole aux fins d'affecter son auditoire. Fanon connaît, depuis ses enquêtes et ses expérimentations ethnopsychiatriques, l'importance de la figure du conteur public dans la culture populaire d'Afrique du Nord⁷⁹⁷. C'est de cette forme, et d'autres comparables dans le tiers monde, qu'il diagnostique, examine et théorise les devenirs politiques.

S'il fallait proposer une typologie idéale des différentes modalités du récit national, trois formes pourraient, schématiquement, être isolées. Premièrement, l'archéo-téléologie nationaliste, propre aux nations européennes, fondée sur un primat de l'identité qui toujours assimile l'origine de la nation à son destin, eux-mêmes considérés comme le point de convergence du vrai, du beau et du bien⁷⁹⁸. Le second modèle, la téléologie nationale révolutionnaire, est propre à l'éveil des « nations obscures » du tiers monde du milieu du XX^e siècle et se fonde, pour sa part, sur la nécessité transformatrice de laver un affront, de reconquérir l'humain dans sa dignité⁷⁹⁹. Enfin, le troisième et dernier modèle circule au travers des récits des individus eux-mêmes, des traditions orales renouvelées et des actualités dramatisées qui s'échangent de la bouche à l'oreille sur les places et dans les rues. Si la pensée de Fanon s'érige contre la première de ces options, elle maintient une tension constante entre les deux autres. Elle n'affirme l'exemplarité d'aucun modèle ni d'aucun format de la constitution narrative de la conscience politique, mais tâche d'en saisir l'économie anticoloniale à travers certaines pratiques.

C'est en vertu de cet impératif de prudence que Fanon condamne les comportements de certaines factions révolutionnaires, qui tâchent d'imposer par la contrainte leur propre projet d'avenir aux populations rurales et fragiles, affichant par là leur mépris des passés subalternes et des traditions villageoises :

⁷⁹⁷ FANON Frantz et AZOULAY Jacques, « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques », *art. cit.*, p. 1106.

⁷⁹⁸ Cf. CITRON Suzanne, *Le Mythe national*, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁹⁹ Cf. CHALIAND Gérard, *Mythes révolutionnaires du tiers monde. Guérillas et socialismes* (1976), Paris, Seuil, 1979, p. 31 et PRASHAD Vijay, *Les Nations obscures*, *op. cit.*

L'histoire de la nation future piétine avec une singulière désinvolture les petites histoires locales, c'est-à-dire la seule actualité nationale alors qu'il faudrait insérer harmonieusement l'histoire du village, l'histoire des conflits traditionnels des clans et des tribus dans l'action décisive à laquelle on appelle le peuple.⁸⁰⁰

Que de telles exactions puissent être perpétrées, c'est le signe d'un morcellement, d'une lacune dans la mise en rapport des histoires locales qui maillent la vie mémorielle et psychique des territoires avec leur avenir souhaitable, c'est-à-dire celui qui s'annonce dans la révolution en cours. D'après Fanon, les nationalistes orthodoxes qui s'attachent à débusquer les prodromes d'une coupable réaction dans la vie narrative des communautés rurales sont d'autant plus fautifs qu'ils en méconnaissent la teneur. Le plus souvent, de tels récits se vivent et se transmettent explicitement comme dans une dissidence par rapport à la loi et l'ordre coloniaux :

Le peuple utilise également pour se maintenir en forme, pour entretenir sa capacité révolutionnaire, certains épisodes de la vie de la collectivité. Le bandit, par exemple, qui tient la campagne pensant des journées face aux gendarmes lancés à ses trousses, celui qui, dans un combat singulier, succombe après avoir abattu quatre ou cinq policiers, celui qui se suicide pour ne pas « donner » ses complices constituent pour le peuple des phares, des schèmes d'action, des « héros ». Et il ne sert à rien, évidemment, de dire que tel héros est un voleur, une crapule ou un dépravé. Si l'acte pour lequel cet homme est poursuivi par les autorités colonialistes est un acte exclusivement dirigé contre une personne ou un bien colonial, alors la démarcation est nette, flagrante. Le processus d'identification est automatique.⁸⁰¹

Cette analyse de Fanon n'est pas sans rappeler un passage de l'écrit de Walter Benjamin sur la violence qui souligne que « la figure du “grand” criminel, même si ses fins étaient repoussantes, a provoqué l'admiration du peuple »⁸⁰². Évidemment, le fait de s'attaquer aux biens coloniaux rend l'action du malfrat indigène moins repoussante et plus admirable encore aux yeux de ses compatriotes. Ce qui singularise cette figure du criminel, ajoute Benjamin, c'est sa détention individuelle d'un potentiel violent, dont le statut de hors-la-loi recherché atteste la reconnaissance par les autorités, là même où cette prérogative doit demeurer l'objet d'un monopole d'État âprement défendu. Le bandit menace donc, par la violence dont il se montre capable, de fonder un nouvel ordre juridique, concurrent de celui de l'État⁸⁰³. En colonie, le problème se fait plus aigu encore, puisque le colonialisme, du fait de la

⁸⁰⁰ DT, p. 112.

⁸⁰¹ Ibid., p. 68.

⁸⁰² BENJAMIN Walter, *Critique de la violence*, op. cit., p. 63.

⁸⁰³ Ibid., p. 68.

« racialisation de la pensée »⁸⁰⁴ qui lui est propre, doit recoder cette figure du gredin en menace de souillure de l'humanité. Plus que celle qui met en scène le grand criminel européen, la narration qui prend le hors-la-loi colonial (donc également celui se tient hors la loi coloniale) pour héros signale la possible émergence d'un nouveau droit, c'est-à-dire d'un ordre éthique postcolonial en tant que produit de la suspension radicale de celui qui, jusque-là, avait cours.

Le « processus d'identification » que décrit Fanon se prolonge dans l'inconscient, travaillant jusqu'aux songes des adolescents, où c'est encore la narrativisation qui domine⁸⁰⁵. En un sens, l'être de la nation réside en sa capacité à se faire objet de récits. Le pluriel importe car il implique une plasticité, un potentiel de surgissement dans les existences, non comme une imposition culturelle, mais comme une figure, une certaine incarnation du commun, hostile au colonialisme. Les pratiques orales que décrit Fanon ne communiquent pas avec un grand récit national, au sens d'une trame disponible pour soutenir une industrie d'identifications standardisées. C'est la narration comme *praxis* qui lui importe. S'identifier à un tel ou tel autre récit équivaut à participer. L'ouverture à cette possibilité, déniée par le colonialisme, d'une participation esthétique et affective à un avenir en constitue l'enjeu.

Le conteur qui délivre le récit est, plus qu'un simple *medium*, une singularité active au sein d'une communauté. Ses particularités, son caractère unique, participent de l'économie même du récit. La fresque nationaliste, dans sa tradition européenne, sublime la « mêmété », dramatise une épopée de l'immuabilité, narre les péripéties de l'exacte conservation de l'identique. Le passé que font surgir les récits dont parle Fanon n'est pas celui, foncier, approprié, de ces tautologies nationalistes. Il s'y donne comme altérité et comme altération : ce qui s'y joue défait l'ordre du présent au lieu d'y conduire. Le passé que mettent en scène ces narrations fait ressortir avec éclat les possibilités inaccomplies du présent, réinjecte de la contingence et de l'angoisse dans la téléologie coloniale où passé, présent et avenir se confondent. De telles narrations ne sont donc pas, à proprement parler, normatives. Ce sont des organisations, des ordonnancements. Elles produisent des effets de nouveauté et de contraste dans la façon dont elles mettent en communication les êtres. Tout comme la réalité humaine elle-même, elles se présentent comme le dégagement d'une singularité, constituée de

⁸⁰⁴ DT, p. 264.

⁸⁰⁵ « À 12, 13 ans les petits villageois connaissent le nom des vieillards qui ont assisté à la dernière insurrection et les rêves dans les douars, dans les villages ne sont pas les rêves de luxe ou de succès aux examens que font les enfants des villes, mais des rêves d'identification à tel ou tel combattant dont le récit de mort héroïque provoque encore aujourd'hui d'abondantes larmes. » *Ibid.*, p. 113.

relations multiples, depuis le chaos du réel. C'est pourquoi le récit communique si facilement avec l'existence : il lui ressemble.

À partir de 1952-1953, les conteurs, stéréotypés et fatigants à écouter, bouleversent de fond en comble et leurs méthodes d'exposé et le contenu de leurs récits. Le public, autrefois clairsemé, se fait compact. L'épopée, avec ses catégories de typification, reparaît. C'est un authentique spectacle qui reprend valeur culturelle. Le colonialisme ne s'y est pas trompé qui, à partir de 1955, a procédé à l'arrestation systématique de ces conteurs. Le contact du peuple avec la geste nouvelle suscite un nouveau rythme respiratoire, des tensions musculaires oubliées et développe l'imagination.⁸⁰⁶

Le moteur et le produit du changement d'accent de la narration consistent donc bien en une modification des liens et liaisons qui constituent la réalité humaine ; une recomposition de son organisation réticulaire. L'objet du discours se transforme, ainsi que la densité du public, qui se trouve affecté différemment. Le conteur est toujours une médiation active et singulière, mais il l'est entre d'autres êtres. La force transformatrice du récit, c'est un changement des attachements, des étants qu'*est* la réalité humaine. Car elle *est* ce récit, elle *est* cet auditoire changeant, qui prend de l'ampleur. Fanon poursuit :

Chaque fois que le conteur expose devant son public un épisode nouveau, on assiste à une véritable invocation. Il est révélé au public l'existence d'un nouveau type d'homme. Le présent n'est plus fermé sur lui-même mais écartelé. Le conteur redonne liberté à son imagination, innove, fait œuvre créatrice. Il arrive même que des figures mal préparées à cette transmutation, bandits de grands chemins ou vagabonds plus ou moins asociaux, soient reprises et remodelées. Il faut suivre pas à pas dans un pays colonisé l'émergence de l'imagination, de la création dans les chansons et dans les récits épiques populaires. Le conteur répond par approximations successives à l'attente du peuple et chemine, apparemment solitaire, mais en réalité soutenu par l'assistance, à la recherche de modèles nouveaux, de modèles nationaux.⁸⁰⁷

Ce passage aide à comprendre la double séduction que les histoires de brigands exercent sur le peuple et les histoires du peuple sur les brigands (puisque Fanon avait successivement examiné ces deux cas de figure). Tous deux questionnent la rupture de l'ordre légal et du monopole colonial de la violence légitime. La figure du bandit en représente la face négative, celle qui rompt l'ordonnancement du présent en s'appropriant, de manière illégitime, un certain droit à la violence. Celle du peuple en est le côté positif, producteur d'assemblée, fournissant à l'imagination collective un objet ouvert : « En animant visage et corps, en

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁰⁷ *Idem.*

prenant comme thème de création un groupe vissé sur un même socle l'artiste convie au mouvement organisé. »⁸⁰⁸

L'identification que provoque le récit se trouve au point de rencontre entre imitation et imagination. Les modèles héroïques qu'évoque et invoque la voix du conteur sont vouées à être imités. Mais les imiter ne revient pas nécessairement à réitérer servilement une suite de paroles ou d'actions. C'est par un réveil du désir qu'agissent les narrations anticoloniales. Leur objet n'est pas la félicité, mais la possibilité de s'ouvrir à sa recherche. La force révolutionnaire de l'imagination que suscitent les récits tient au fait qu'ils ne proposent pas de fins glorieuses sans qu'il faille, en même temps, vouloir chercher et trouver les moyens pour y parvenir. Le désir de désir du colonisé s'investit d'autant plus volontiers dans ces circuits narratifs, et c'est là la fonction de l'imagination, que les modèles identificatoires proposés sont eux-mêmes sans terme, imparfaits. De telle sorte qu'*in fine*, l'identification doive conduire l'indigène à s'identifier à lui-même, c'est-à-dire à sa propre capacité imaginative, dont l'ordre colonial l'avait privé. L'être-pour-autre-chose n'est pas distinct de cette possibilité, réintroduite par la voix du conteur, de s'identifier à soi-même sous les imprévisibles auspices d'un avenir inconnaissable.

Il y a là quelque chose de vertigineux. C'est l'effritement du schéma historico-racial qui s'y annonce : « Le présent n'est plus fermé sur lui-même mais écartelé. » On passe de l'écartèlement des colonisés, qui les vidait de tout pouvoir, à celui, tragique, shakespearien, de l'époque : « *The time is out of joint, o cursed spite that ever I was born to set it right* ». Des impasses qui pouvaient apparaître comme subjectives dévoilent leur vérité époquale et leur généralité. Cette décloison est le signe d'une restitution de l'ek-sistance au monde, mais elle signale également le tiraillement tragique de l'époque en deux sens opposés. Que le temps soit porteur d'injonctions contradictoires, cela veut dire que le choix, l'acte de choisir, redevient possible. On pourrait dire que de tels récits appellent ce que Jacques Rancière nomme un partage du sensible : « une distribution polémique des manières d'être et des "occupations" dans un espace des possibles »⁸⁰⁹. Cette reconfiguration commence par une re-situation des auditeurs indigènes les uns par rapport aux autres, dans une tout autre logique que celle de la comparaison, règne de la médiation évaluative qu'opérait le regard blanc. C'est désormais les uns par rapport aux autres que les colonisés peuvent se situer, c'est-à-dire comparaître, paraître ensemble, l'un à l'autre et l'un pour l'autre. La narration se substitue dès lors

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁸⁰⁹ RANCIERE Jacques, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, pp. 66-67.

aux mirages du désir de reconnaissance et à l'imposition d'une tradition réifiée qu'elle implique.

Fanon s'attarde plus longuement sur une classe particulière d'élaborateurs de récits : celle des intellectuels et des écrivains colonisés. Il dégage un schéma historique de transformation de leurs œuvres, de leurs styles et de leurs objets, sous laquelle il est difficile de ne pas lire, d'une part, un retour sur son propre parcours et, d'autre part, une réécriture de son interprétation existentielle de la dialectique hégélienne. Elle se présente donc comme une forme d'exercice réflexif auquel se superpose une dialectique historique des formes esthétiques, c'est-à-dire, plus précisément, des agencements existentiels qu'ils transmettent à leur public. Dans sa première phase, l'artiste produit une œuvre à l'imitation de ce qui se fait en métropole ; on cherche à s'assimiler à cette littérature qu'on plagie servilement. Dans un second temps, c'est une replongée dans le passé qui s'amorce : celui de l'auteur lui-même mais également celui, à demi fantasmé, de sa terre ou de son continent. Ce moment est surtout marqué par le bouleversement catastrophique : « Période d'angoisse, de malaise, expérience de la mort, expérience de la nausée. On se vomit, mais déjà, par en dessous, s'amorce le rire. »⁸¹⁰ Finalement, en troisième lieu, émerge une œuvre combattante, produit direct du face à face orphique avec la mort :

Littérature de combat, littérature révolutionnaire, littérature nationale. Au cours de cette phase un grand nombre d'hommes et de femmes qui auparavant n'auraient jamais songé à faire œuvre littéraire, maintenant qu'ils se trouvent placés dans des situations exceptionnelles, en prison, au maquis ou à la veille de leur exécution ressentent la nécessité de dire leur nation, de composer la phrase qui exprime le peuple, de se faire le porte-parole d'une nouvelle réalité en actes [sic].⁸¹¹

Que la nouvelle poésie prenne pour fin la pluralité des actes, cela annonce déjà une référence à la *Poétique* aristotélicienne, dont on verra l'étendue des conséquences. Mais il faut tout d'abord remarquer qu'en somme, dans cette dernière phase, l'œuvre de l'écrivain indigène s'efface en tant qu'œuvre. Toutefois, ce n'est que superficiellement que ce geste pourrait être comparé à celui, apparemment analogue, des avant-gardes artistico-politiques européennes de la même époque. Les œuvres du tiers monde dont parle Fanon ne sont réalisables, au mieux, que lorsqu'une révolution réelle gronde aux portes du cabinet de travail de l'écrivain et, au pire, quand ce cabinet se fait cellule, antichambre de la mort. L'écriture n'est pas ici, comme elle le fut pour tant d'avant-gardes, le substitut d'une révolution

⁸¹⁰ *DT*, p. 211.

⁸¹¹ *Ibid.*, pp. 211-212.

absente ; elle est l'expression de celle qui fait rage : « on ne prouve pas sa nation à partir de la culture mais [...] on la manifeste dans le combat que mène le peuple contre les forces d'occupation »⁸¹².

Pour désigner cette possible coïncidence entre l'œuvre des intellectuels et le travail du peuple, Fanon recourt donc à la notion courue de « culture », qu'il réélabore. « La culture nationale est l'ensemble des efforts faits par un peuple sur le plan de la pensée pour décrire, justifier et chanter l'action à travers laquelle le peuple s'est constitué et maintenu. »⁸¹³ Deux points importants dans cette définition : d'une part, elle soustrait la culture à l'idéal de spontanéité qui voudrait la tenir pour une émanation immédiate de l'éthicité ; si la culture est bien un « effort », c'est qu'elle « n'a jamais la translucidité de la coutume »⁸¹⁴. Et d'autre part, se déroulant « sur le plan de la pensée », elle implique une permanente remise en question de ses propres attendus ; la critique de son fond esthétique à l'aune des réquisits de l'intelligence participe des exigences mêmes de la culture nationale fanonienne. Elle n'a rien de l'usage stratégique et contrôlé de la bêtise, c'est-à-dire de la non-réflexivité et de l'interdiction de penser, en quoi consiste par exemple la « mystique » nationaliste d'un Charles Péguy⁸¹⁵.

Ainsi Fanon peut-il se référer à un poète-guerrier tel que René Char, citant un passage de « Partage formel », véritable manifeste d'une poésie heurtée et nocturne, une poésie maquisarde dont Fanon se fait témoin de la renaissance africaine. Le passage qu'il rapporte rappelle que le poète doit faire monde, faire la collectivité, porter au langage l'expression de valeurs inouïes. Mais Fanon aurait aussi bien pu parler de la « justice interne » du poète, cette auto-violence qui voit celui qui se rêvait en Ariel, aérien et tout-puissant, revenir à son fond « calibanique ». Il aurait pu citer ce passage : « Magicien de l'insécurité, le poète n'a que des satisfactions adoptives. Cendre toujours inachevée. »⁸¹⁶ Ou tant d'autres où se mettent en mouvement des strates existentielles héraclitéennes, où s'affirme l'absolue nécessité d'un radical engagement, « unilatéral », du poète en démiurge déchiré, créateur de formes inimaginables depuis le cœur même du danger : « La vitalité du poète n'est pas une vitalité de l'au-delà mais un point diamanté *actuel* de présences transcendantes et d'orages pèlerins. »⁸¹⁷

⁸¹² *Ibid.*, p. 212.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 222.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 212.

⁸¹⁵ Cf. PEGUY Charles, *Notre Jeunesse*, op. cit.

⁸¹⁶ CHAR René, « Partage formel » (1944), in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 156.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 164, italiques dans l'original.

À partir de sa mise en jeu de Char, Fanon esquisse un portrait de l'écrivain colonisé en conteur combattant. Son souci d'identifier le statut de l'acte même d'écrire, les possibilités et missions qui lui sont propres, participe de questions caractéristiques des philosophies de l'existence. Cette préoccupation, qui agita de Kierkegaard à Sartre, prend chez Fanon une coloration particulière du fait que l'œuvre individuelle et l'action collective se nouent singulièrement dans les cas qu'il examine⁸¹⁸. On ne saurait mieux examiner son art poétique de la guerre, ou son art de la guerre poétique, qu'en revenant à des catégories fondamentales : celles de la *Poétique* d'Aristote qui semblent constamment se déployer souterrainement dans le texte de Fanon – ainsi la catégorie de l'épopée, immédiatement invoquée. Si l'on prend ce texte canonique au sérieux, il faut reconnaître que le conteur fanonien met en œuvre une certaine imitation, c'est-à-dire une mimesis. De même que la mimesis aristotélicienne n'est pas l'imitation des produits de la nature envisagés comme des étants isolés, mais celle de sa dynamique physique même, l'artiste colonisé ne doit pas dépeindre la révolution, mais la mimer, au sens d'une re-production. Ce qu'imité, en effet, l'artiste aristotélicien c'est la nature elle-même, ou l'agir lui-même, ce gonflement intérieur qui fait surgir les formes depuis leur cœur. L'artiste ne reproduit pas un modèle, il provoque à même la matière inerte (fut-ce son propre corps dans le cas de l'acteur) cette croissance physique afin qu'en surgissent des figures comme intérieurement mues par une poussée dynamique. C'est selon ces mêmes lois que le poème révolutionnaire doit invoquer une mimesis de l'histoire. Il doit en imiter le mouvement, la dialectique, cette « vie souterraine, dense, en perpétuel renouvellement », et non se cantonner « au revêtement visible »⁸¹⁹ qui pourrait l'arrêter tout d'abord.

En guise d'illustration, Fanon cite un long poème narratif de l'écrivain et politique guinéen Keita Fodeba, « authentique invitation à la réflexion, à la démystification, au combat »⁸²⁰. Cette œuvre, intitulée « Aube africaine », relate la visite de Blancs dans un hameau d'Afrique noire, venus requérir un homme pour l'envoyer à la guerre. Le choix par les autorités villageoises du plus fort d'entre eux, Naman, les pleurs de son épouse Kadia et le déchirement du départ sont décrits par le menu. Après de longs mois désespérés et sans nouvelles, parvient une lettre, où Naman révèle qu'il combat actuellement en Afrique du

⁸¹⁸ On peut bien sûr penser aux trois caractéristiques que Gilles Deleuze et Félix Guattari donnent de la « littérature mineure », à savoir : 1) une dimension déterritorialisante qui la force à inventer une langue à l'intérieur de la langue dominante où elle se meut ; 2) un fond indispensablement politique ; 3) une rareté des poles d'énonciation qui fait que « c'est la littérature qui se trouve chargée positivement de ce rôle et de cette fonction d'énonciation collective, et même révolutionnaire ». Chacun des trois aspects dégagés avec sagacité par Deleuze et Guattari se retrouve, à des degrés variables, dans les œuvres de la littérature anticoloniale dont parle Fanon. DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 31.

⁸¹⁹ *DT*, p. 212.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 215.

Nord. Puis, après un intervalle plus long encore, une carte dévoile qu'il a été fait prisonnier en Allemagne. Ce n'est que deux douloureuses années plus tard que les villageois sont informés de la prochaine libération de leur champion ; on imagine leur liesse. « Mais, un mois plus tard, caporal Moussa, un grand ami de Naman, adressa cette tragique lettre à Kadia : “C'était l'aube. Nous étions à Tiaroye-sur-Mer. Au cours d'une grande querelle qui nous opposait à nos chefs blancs de Dakar, une balle a trahi Naman. Il repose en terre sénégalaise.” »⁸²¹

Telle est l'histoire de Naman, narrée par Keita Fodeba. L'histoire d'un africain qui réchappa des souffrances de la guerre européenne pour mourir de la main de ceux pour lesquels il avait risqué sa vie. Aristote rappelle que pour éveiller la crainte et la pitié, rien n'égale l'expression tragique de la violence d'un ami contre un ami⁸²². Mais pourtant, malgré sa structure éminemment tragique, l'auditoire de ce poème aura du mal à se faire tout à fait grec ; quelque chose manque. C'est le fin lecteur de la *Poétique* qu'est Philippe Lacoue-Labarthe qui le fera comprendre, décrivant « la très étrange “alchimie” de la *katharsis* : la transmutation de la peine (*lupè*) en plaisir. Ou, pour le dire plus brutalement (et par anticipation), du *négatif* en *positif*. »⁸²³ Un récit comme celui de Fodeba est impropre à susciter la jubilation, la jouissance extatique propre à la poésie grecque. Et pourtant, il est si tragique. Car au fond, comme le sont l'épopée ou la tragédie, tous les récits auxquels fait allusion Fanon sont effroyables. Ses héros sont des êtres ordinaires, sans haute vertu, dénués d'orde méchanceté, qui sont pourtant suicidés ou assassinés comme des chiens ; ce sont des défunts sans reconnaissance ni sépulture dont l'injustice de la mise à mort ne fait jamais aucun doute. Or, et c'est ce qu'on a découvert en examinant les méthodes de production d'individualités structurellement endeuillées dans les colonies, ces cas ne sont pas de nature à fournir à la purgation cathartique les supports qu'exige. La proximité de la guerre, pour reprendre la formule de Balibar, rend partiellement *inconvertible* la violence que contiennent (au sens où les forces de l'ordre « contiennent » une émeute) ces expressions esthétiques de la guerre de libération. Partiellement seulement, car elles produisent bien des effets, mais le processus qu'elles déclenchent demeure structurellement inachevable. Le drame peine à trouver, dans la jouissance, sa fin. C'est que, comme l'écrivait Char dans le fragment cité plus haut, ces poèmes-là n'ont pas pour objet l'au-delà et ses mythes immémoriaux, mais des « présences transcendantes » et des « orages pèlerins ». Ces récits ne sont pas des totalités

⁸²¹ *Ibid.*, p. 219.

⁸²² ARISTOTE, *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Gallimard, 1996, p. 103 (1453 b).

⁸²³ LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *Poétique de l'histoire*, Paris, Galilée, 2002, p. 87, italiques dans l'original.

closes, résumables à leur début, leur milieu, leur fin. Ils sont ouverts et, surtout, contemporains des expériences réelles, mondaines, de l'auditoire.

La mimesis du conteur des colonies bute sur une inconvertibilité cathartique, qui ne peut que différer le moment de la transmutation alchimique dont parle Lacoue-Labarthe. C'est cette incomplétude qui fait la nécessité de l'engagement politique. C'est dans la réalité que devra prendre place la véritable *καταστροφή* (*katastrophê*), le moment du renversement décisif. Les catastrophes qui closent les récits que propagent les conteurs ne renversent rien ; elles laissent la marque de l'inassouvi. Ce que révèle cette impossibilité de la catharsis, c'est un dédoublement de l'ordre mimétique, une rupture de l'incommensurabilité du modèle et de la copie. La nécessaire extériorité de la catastrophe amène à rendre cette extériorité problématique. Le hors-récit, c'est-à-dire le monde, en vient à questionner le récit et à se faire lui-même questionnable depuis l'intérieur du récit. Ces questions s'enracinent dans les modèles dramatiques que propose la *Poétique* aristotélicienne. La tragédie s'y montre comme sans dehors : l'unité de son action l'enclos et la destine. *A contrario*, l'épopée agence des niveaux, introduit de la discontinuité ; c'est pourquoi Fanon en met en avant le rôle. Mais surtout, il déporte encore cette hétérogénéité épique vers la réalité sociale elle-même, en la mettant en communication avec l'objet de son récit. Dès lors, deux trames coexistent : celle de l'action et celle de la narration. Scène et hors-scène s'alimentent réciproquement.

L'esthétique hégélienne avait voulu faire de l'épopée une littérature de la conscience naïve de communautés pré-politiques et xénophobes⁸²⁴. Fanon, évidemment, ne réanime pas cette interprétation si peu littéraire, puisqu'il y apporte une rectification essentielle. Le récit n'est pas la conscience de la communauté comme une superstructure qui s'élèverait au-dessus de l'activité. Il est la mimesis de l'action politique. Mais, suscitant l'engagement, mettant le peuple en branle, il tend également à former la communauté à l'imitation du récit. On voit qu'il n'est pas plus question ici de quelque « effectuation heureuse de la communauté comme œuvre d'art vivante »⁸²⁵ : Fanon considère qu'il est nécessaire de conserver un décalage entre l'action politique et sa narration. Ni la politique ni la littérature ne doivent être abandonnées à elles-mêmes. Cela veut également dire qu'aucune ne saurait rester sur son quant à soi, demeurer à l'abri dans son ordre propre. Ce n'est donc pas non plus le schéma hégélien du

⁸²⁴ « Hegel au chapitre trois de son *Esthétique* caractérise cette littérature épique comme une littérature de la conscience de la communauté, mais de la conscience encore naïve, c'est-à-dire pas encore politique, à un moment où la communauté n'est pas sûre de son ordre, à un moment où elle a besoin de se rassurer sur son ordre (que ce soit avec l'*Illiade*, la *Chanson de Roland* ou l'Ancien Testament). Ce cri poétique de la conscience commençante est aussi le cri d'une conscience excluante. C'est-à-dire que l'épique traditionnel rassemble tout ce qui constitue la communauté et en exclut tout ce qui n'est pas la communauté. » GLISSANT Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 35.

⁸²⁵ LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *Poétique de l'histoire*, op. cit., p. 84.

rôle de l'art dans la modernité qui triomphe, où art et État visent un même but : la liberté entendue comme préservation de « la communauté contre l'atomisme et la singularité de la “force” et de la “fortune” »⁸²⁶. Dans ce schéma, l'art ramène l'esprit à lui-même, distribuant le sens de chaque chose, pendant que l'État sécurise l'opération. À la mise en œuvre d'un tel façonnement homogénéisant, où l'art sert de supplément d'âme à la police, le penseur martiniquais oppose une autre dynamique.

L'imagination s'y révèle comme le jointolement transformateur qui accroche vie et récit, le constant décalage qui rend possibles déviations et réorientations. Si, comme le signale Lacoue-Labarthe, la catharsis est la *Sittlichkeit* des anciens Grecs⁸²⁷, on peut trouver dans le régime fanonien de mutuelles imitations, où récit et existence s'enrichissent sans cesse réciproquement, un modèle à opposer à l'éthicité, c'est-à-dire à la civilité hégélienne. Il ne faut pas oublier qu'on a déjà dit ce que, dans *Peau noire, masques blancs*, représentait la notion de « catharsis collective » : le traçage pacificateur de l'espace d'une communauté autochtone par la désignation de victimes émissaires sur lesquelles la violence peut, réellement ou imaginativement, se déchaîner sans retenue. C'est une décharge brutale qui n'inverse le signe de son agressivité qu'à condition de se donner un objet exclusif et déterminé auquel se cantonner. Ce danger que perçoit Fanon dans la mise en œuvre effective et totale de la catharsis dans l'ordre sociopolitique explique qu'il constate toujours dans l'imitation une part de blocage, une insatisfaction qui doit tenir lieu de prétexte à reconduire la différance mimétique des identifications et du désir ; on se souvient de la « cendre toujours inachevée » de Char. Concevant la mimesis de la sorte, c'est-à-dire comme une puissance de répétition-déviante, Fanon veut sauver le potentiel *critique* de la mimesis qu'annule tendanciellement la catharsis qui, comme la conversion hégélienne de la violence, équivaut à une fondation de la communauté par la mise à mort de ce qui précédait.

L'homme colonisé qui écrit pour son peuple, quand il utilise le passé, doit le faire dans l'intention d'ouvrir l'avenir, d'inviter à l'action, de fonder l'espoir. Mais pour assumer l'espoir, pour lui donner densité, il faut participer à l'action, s'engager corps et âme dans le combat national. On peut parler de tout mais quand on décide de parler de cette chose unique dans la vie d'un homme que représente le fait d'ouvrir l'horizon, de porter la lumière chez soi, de mettre debout soi-même et son peuple, alors il faut musculairement collaborer.⁸²⁸

⁸²⁶ PAGANI Dominique, *Féminité et communauté chez Hegel. Le rapport de l'esthétique au politique dans le système*, Paris, Delga, 2010, p. 75.

⁸²⁷ LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *Poétique de l'histoire*, op. cit., pp. 112-113.

⁸²⁸ DT, p. 221.

La lutte de libération telle qu'elle se déroule dans les villes et les campagnes est toujours ensuite ré-imaginée par les écrivains et les artistes, c'est-à-dire les conteurs qui s'engagent eux-mêmes en la transmettant aux (futurs) activistes. Mais, ce faisant, la lutte elle-même se ré-imaginaire et fournira aux narrations une matière nouvelle. Chaque transition mimétique du récit à l'action et de l'action au récit est une occasion de se réinventer et de se reconsidérer soi-même en situation. L'ouverture et l'effectuation de l'être-pour-autre-chose, du désir de désir, se fait par cet engagement dans une dialectique mimétique où l'action et le récit se succèdent et s'imaginent réciproquement – « amour réalisé du désir demeuré désir »⁸²⁹. Devenir lutte du récit et devenir récit de la lutte. La dangereuse immanence à soi de l'éthicité se trouve donc mise à mal par les pouvoirs imaginatifs de la mimesis narrative et identificatoire, qui se fait différence : elle n'a de cesse de déporter l'éthicité hors de soi, la faisant différer d'elle-même, tout en différant indéfiniment dans le temps le moment de son immobilisation cathartique.

Le monde de la *Sittlichkeit*, le monde colonial, est un monde sans lutte ni littérature ; un monde où triomphent des « formes esthétiques du respect de l'ordre établi »⁸³⁰, baignant indéfiniment dans leur propre gloire. *A contrario*, l'écrivain colonisé, à l'image de Keita Fodeba que Fanon cite en exemple, doit se faire à la fois combattant et griot, guerrier et conteur. Il doit écarteler le présent en ouvrant la réalité humaine à de nouvelles perspectives qui permettent à son désir de se déployer et à son corps de se mettre en mouvement. Déployer l'existence, voilà l'unique impératif. Une dernière fois, René Char : « En poésie, c'est seulement à partir de la communication et de la libre disposition de la totalité des choses entre elles à travers nous que nous nous trouvons engagés et définis, à même d'obtenir notre forme originale et nos propriétés probatoires. »⁸³¹

La révolutionnaire ou les paradoxes de l'imitation

Fanon reconnaît l'importance décisive que joue le récit dans la conduite des révolutions du tiers monde. La narration fait composer l'existence du conteur, qui s'y engage en entier, avec celles de ses auditeurs. La nation existe en tant qu'elle peut être objet de tels récits populaires, qui rencontrent la réalité humaine, modifiant sa façon de se lier au monde. Ils réveillent le désir de désir, c'est-à-dire le désir de transformation. Les campagnes bruissent des histoires de brigands détraquant et défiant l'occupant, de héros intrépides se jetant à

⁸²⁹ CHAR René, « Partage formel », *op. cit.*, p. 162.

⁸³⁰ *DT*, p. 42.

⁸³¹ CHAR René, « Partage formel », *op. cit.*, p. 160.

corps perdu dans l'action. Se mettre à l'écoute de ces récits, se laisser aller à s'identifier à leurs protagonistes, c'est déjà une forme de *praxis*, mais, surtout, c'est un facteur d'identification. On pourrait parler, reprenant l'usage que fait Bernard Stiegler de ce concept, de « milieu associé » : il n'est possible d'être récepteur d'un tel récit qu'en tant qu'on en est soi-même un émetteur potentiel et, surtout, un transformateur potentiel⁸³². Le conteur se livre alors à une mimesis de l'histoire révolutionnaire en cours, au sens d'Aristote, c'est-à-dire qu'elle ne saurait demeurer en surface, mais doit en imiter la dynamique même, le mouvement intérieur. La caractéristique de ces récits, bien que Fanon les compare à l'épopée et à la tragédie, c'est qu'ils n'ont rien de cathartique. Et ce car ils sont trop présents au monde. C'est dans l'histoire que devra se trouver la *katastrophê*, c'est dans le monde des humains que devra se faire la purgation. Se sont alors de nouvelles actions qui doivent être initiées qui, à leur tour, feront l'objet de narrations. Se dessine alors un modèle où vie et récit communiquent réciproquement et s'enrichissent l'un l'autre, autorisant toujours déviation et réorientation.

Si Fanon soutient que le rôle de la révolution n'est aucunement d'écraser les traditions locales, et notamment les traditions narratives qu'on vient de voir (qui, par ailleurs, ne sont jamais tout à fait exemptes de l'influence du colonialisme), il ne saurait demeurer aveugle à certains de leurs effets négatifs, concernant notamment le traitement réservé aux femmes. La situation des femmes colonisées, dont on sait qu'elle a particulièrement attiré son attention, constitue un point d'entrée privilégié pour l'examen des transformations existentielles, individuelles et collectives, qu'un type très particulier de mimesis rend possible en contexte de rébellion.

Cette étude implique de revenir sur la situation initiale que le basculement révolutionnaire va bouleverser, obligent chacun à s'inventer de nouvelles attitudes de vie. « La femme, dans une société sous-développée et principalement en Algérie, est toujours une mineure et l'homme, frère, oncle ou mari représente d'abord un tuteur. »⁸³³ Cette fois, Fanon recourt aux catégories du Kant de « Qu'est-ce que les Lumières ? » pour exposer la condition des jeunes femmes du tiers monde, cantonnées à un état de minorité. Chez Kant, l'état de tutelle est celui où la puissance d'agir de l'individu lui est confisquée. Il s'en décharge sur autre que lui. Le tuteur est celui par qui passe l'action de la jeune femme, cette action dont elle est dépossédée. Mais, une fois de plus, Fanon s'écarte de Kant pour replacer la politique

⁸³² Cf. STIEGLER Bernard et Ars Industrialis, *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2005.

⁸³³ *L'An V*, p. 92.

au cœur du questionnement. Déplaçant aux colonies la conception kantienne, Fanon la démoralise ; il ne fait pas de la femme algérienne la responsable de sa situation du fait de sa « paresse » et de sa « lâcheté », conclusion à laquelle devrait finalement parvenir une lecture scrupuleusement kantienne. Fanon ne peut se résoudre à faire passer au second plan les causes extérieures, c'est-à-dire notamment socio-politiques, d'une telle sujétion. En conséquence, il ne saurait partager le scepticisme politique du philosophe allemand qui s'en autorise :

Par une révolution on peut bien obtenir la chute d'un despotisme personnel ou la fin d'une oppression reposant sur la soif d'argent ou de domination, mais jamais une vraie réforme du mode de penser ; mais au contraire de nouveaux préjugés serviront, au même titre que les anciens, à tenir en lisière ce grand nombre dépourvu de pensée.⁸³⁴

Or, pour Fanon, il n'est de révolution, certes, que comme mise à bat d'une oppression, mais également comme transformation de l'existence et, partant, de la pensée de ses acteurs. Ce n'est pas simplement en dispensant la parole savante aux peuples colonisés que leur état de minorité sera mis en péril. C'est une telle croyance qui soutenait l'idée d'un fardeau de l'homme blanc. Aux yeux de Fanon, c'est bien l'action politique qui doit tenir le premier rôle dans l'extraction des individus hors de leur état de minorité : « La politisation des masses se propose non d'infantiliser les masses mais de les rendre adultes. »⁸³⁵

On a pu voir précédemment que d'anciennes techniques liées à la magie, maîtrisées par les femmes seules, pouvaient leur permettre de tenir tête aux hommes de leur culture dans certains domaines. Toutefois, cela n'atténue que modérément l'inégalité structurelle des relations familiales : « Indéfiniment tenue pour mineure, la femme se doit de trouver le plus rapidement possible un tuteur, et le père tremble de mourir et d'abandonner sa fille sans soutien, donc incapable de survivre. »⁸³⁶ C'est le changement d'atmosphère relatif au déclenchement de la révolution, et surtout l'intégration progressive des femmes en son sein, qui va rompre la monotonie des parcours existentiels hétéronomes et standardisés des femmes de la société colonisée. La prédestination, qui était la règle, va relâcher son emprise dès lors que la « femme-pour-le-mariage disparaît progressivement et cède la place à la femme-pour-l'action »⁸³⁷.

⁸³⁴ KANT Emmanuel, *Qu'est ce que les Lumières ?* (1884), trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 2006, p. 45.

⁸³⁵ *DT*, p. 173.

⁸³⁶ *L'An V*, p. 93.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 94.

Ainsi Fanon narre-t-il comment, dans les premiers temps du combat, les femmes sont tenues à l'écart, mais finissent par s'imposer, entraînant une modification de la conception même de la lutte. Fanon se garde scrupuleusement des représentations phalocrates du rôle des femmes dans la révolution, du genre de celles qu'a pu propager Ernesto Guevara⁸³⁸. Et pour cause : la nouvelle situation exigera d'elles de sortir de l'espace privé auquel elles demeuraient, jusque-là, en grande partie confinées. Fanon prend la mesure de cet être-au-monde domestique, restreint, voire cloîtré, dans lequel ont été murées les femmes et prend conscience du travail qu'elles auront à effectuer pour participer à la révolution. En effet, il s'agira désormais pour elles de paraître au grand jour et sous une nouvelle forme. Qu'elle doive servir d'éclaireuse, transporter des armes, des munitions, des informations ou des plans, ce sera toujours du regard des Européens que la révolutionnaire devra se jouer. Pour s'aventurer dans la ville des Blancs, « système nerveux du dispositif ennemi »⁸³⁹, la jeune algérienne devra réinventer son attitude, déconstruire son *hexis* corporelle. Dans la description des tâches des femmes au sein de la révolution, Fanon insiste notamment sur la dimension d'auto-violence qu'une telle *praxis* exige. Pour changer ses habitudes, devenir la porteuse indétectable d'armes ou de documents secrets, l'insurgée doit non seulement réformer son corps et ses gestes, mais également supporter provisoirement, sans mot dire, les insultes ou les obscénités de ceux pour lesquels son changement l'assimile à une catin.

Dans l'exposition de ces déplacements identitaires, on ne retrouve guère le schéma pacifiste de la mascarade et de la performance identitaires butlérienne, qui décrit une prise en charge par les individus de certaines normes genrées aux fins d'en esquisser quelque déplacement, de telle sorte qu'au travers de processus d'identification, il serait possible de « répéter la loi sans la consolider, mais pour mieux la déstabiliser⁸⁴⁰ ». Les combattantes algériennes que décrit Fanon visent le dynamitage du contexte éthique même d'où ces normes émergent, celui qui les rend possibles. Et, pour ce faire, la simple mimesis ne suffit pas. Il n'est pas possible, dans ce cas extrême, de participer simplement de la parole dont le conteur est le point de départ. La révolutionnaire doit incarner, en même temps, deux archétypes ; imiter simultanément les deux êtres les plus dissemblables qui soient : l'Arabe assimilée (ou même, à l'extrême, l'Européenne) et le *fidaï* ennemi de la présence française, et héros de

⁸³⁸ « Guevara décrit le travail des femmes de façon on ne peut plus stéréotypée : la femme comme auxiliaire ou source de réconfort, la femme comme cuisinière ou infirmière. L'expérience vécue des femmes ayant pris part aux révolutions à Cuba, en Algérie, et en Guinée-Bissau paraît autrement plus complexe, puisqu'elles participaient aux combats et occupaient des postes de direction, malgré la résistance de certains hommes qui, même s'ils affichaient une pensée de gauche, ne pouvaient renoncer aux privilèges du patriarcat. » PRASHAD Vijay, *Les Nations obscures*, op. cit., p. 79.

⁸³⁹ *L'An V*, p. 35.

⁸⁴⁰ BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 40.

récits nombreux. Elle prend en quelque sorte en charge la mimesis de l'antinomie même dans laquelle s'enracine la lutte. On est tenté de recourir au trope de l'intériorité et de l'extériorité pour décrire une telle situation, qui tient les deux ordres à la fois : l'Algérienne serait alors décrite comme extérieurement docile et complaisante, mais intérieurement rebelle et menaçante. Ce serait toutefois une réduction simpliste : c'est bien plutôt d'une mise en mouvement de cela même qu'on a décrit comme l'écartèlement fondamental de la situation coloniale qui s'y joue.

L'ambivalence, voire le paradoxe, qui constitue pour Fanon la nouvelle identité des rebelles algériennes mérite d'être examiné dans le détail. D'une part, il insiste sur le fait qu'elles se lancent dans une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et desquelles, en conséquence, la dialectique mimétique des identités, dont on vient de voir le rôle décisif, ne saurait à lui seul fournir la clef. La jeune femme y négocie avec de l'inimitable :

Il n'y a pas ce coefficient de jeu, d'imitation présent presque toujours dans cette forme d'action, quand on l'étudie chez une Occidentale. Ce n'est pas la mise au jour d'un personnage connu et mille fois fréquenté dans l'imagination ou dans les récits. C'est une authentique naissance, à l'état pur, sans propédeutique. Il n'y a pas de personnage à imiter. Il y a au contraire une dramatisation intense, une absence de jour entre la femme et la révolutionnaire.⁸⁴¹

Mais, en même temps, il s'agit bien d'imiter quelque chose. Et plus précisément, les révolutionnaires ont à imiter ce que les militaires français, c'est-à-dire des hommes européens, veulent voir. Désormais, « les jambes sont nues, non prises dans le voile, livrées à elles-mêmes et les hanches sont “à l'air libre” »⁸⁴². Ce n'est qu'à ce prix que la révolutionnaire peut se couler dans le moule de leur horizon d'attente :

Elle doit reprendre l'image de l'occupant fichée quelque part dans son esprit et dans son corps, pour la remodeler, amorcer le travail capital d'érosion de cette image, la rendre inessentielle, lui enlever de sa vergogne, la désacraliser. [...] Les militaires, les patrouilles françaises lui sourient au passage, des compliments sur son physique fusent çà et là, mais personne ne soupçonne que dans ses valises se trouve le pistolet-mitrailleur qui, tout à l'heure, fauchera quatre ou cinq membres d'une des patrouilles.⁸⁴³

Les deux aspects, ou les deux faces, de la performance identitaire de la colonisée se décomposent ainsi : d'une part, elle doit « imiter » ce qui, précisément, n'a pas de modèle : ce personnage inouï qu'est la révolutionnaire. Et dans le même temps, elle doit « imiter » ce qui

⁸⁴¹ *L'An V*, p. 32.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 106.

⁸⁴³ *Ibid.*, pp. 34-35 et 40.

n'est que pur modèle : le désir de l'ennemi. On a vu que Fanon nommait « écartèlement » la condition structurellement ambivalente de l'indigène sommé de s'émanciper de sa propre nature, mais assigné, par cette injonction même, à une demeure raciale dont il lui est impossible de se dégager. C'est en tant qu'elle est identifiée comme participant, par *nature*, de la race des Arabes, race de meurtriers dégénérés, que l'Algérienne est celle qui doit se blanchir. Mais puisque c'est ce trait qui, dans l'ordre *culturel* colonialiste, la définit, son être même lui interdit de parvenir à cette blancheur qui lui est pourtant proposée pour unique horizon positif. Elle est donc déterminée, dans le relationnisme morbide où elle se trouve engagée, par la simple injonction à la dépersonnalisation qui lui est continuellement adressée. Elle est celle vers qui ces injonctions peuvent être dirigées ; celle qui doit faire encore un effort. Mais, sous le règne du principe de la colonialité de l'être, entre la nature qu'on décèle en elle et la culture qu'on lui propose pour seule perspective, demeure un indépassable différend : c'est cela même qu'on a précédemment comparé à la conscience malheureuse hégélienne. Ce qu'imité, de cette mimesis qui n'en est pas une mais se trouve, pour Fanon, en-deçà (comme attitude des plus concrète qui se distingue du jeu), et au-delà (comme dramaturgie imaginative) de l'imitation, c'est la scène même de la colonialité de l'être, avec sa fantasmatique douteuse (« l'Algérienne sera hypocrite, perverse, voire authentiquement nymphomane »⁸⁴⁴), ses injonctions contradictoires et, surtout, sa violence. Mais cette répétition, qui prend la forme d'une incarnation concrète du fantasme hégémonique même du colonialisme, vise à sa destruction.

Dès lors, l'Algérienne doit se faire à l'image du désir colonial, en devenir l'objet rêvé, la cible. Mais, simultanément, elle doit se lancer dans une *praxis* sans modèle – se faire l'objet, comme avenir, de sa propre imitation selon la guise du désir de désir. C'est le basculement révolutionnaire qui rend possible le passage d'une attitude à l'autre, c'est-à-dire la reconnaissance du fait que le colon n'est pas un modèle ou un leader d'opinion, mais un ennemi. Contrairement à ce que pouvaient penser les colonisateurs, ce n'étaient pas de vieux atavisme, une débilité congénitale ou le fond irrationnel de ses croyances qui empêchaient l'Algérienne de se dévoiler sur l'ordre des hommes Blancs, de prendre leurs femmes en exemple, de faire l'impossible pour partager leurs couchers. Ce qui les arrêtaient n'avait rien à voir avec ces lieux communs : c'était l'impératif de résister à la violence raciste du colonialisme et à son arrogance.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 28.

Se faisant violence en s'investissant dans la *praxis*, l'Algérienne ne cherche pas à dépasser l'antinomie raciale constitutive de l'écartèlement. Mais elle la répète en tant qu'elle est rendue, pour reprendre une nouvelle fois le mot de Fanon, « inessentielle ». L'image idéale de l'Algérienne assimilée peut dès lors être assumée comme un point de départ, et non plus comme le terme d'une épreuve impossible, car le principe colonial, c'est-à-dire l'ordonnancement de la réalité qui le supporte, est déjà anticipé dans sa destruction. L'action de l'Algérienne est un mime, une répétition du grand partage colonial, mais en tant qu'il a été libéré des injonctions politique et épistémique de la colonialité de l'être et ne peut donc que s'effondrer dans l'autodestruction. Kierkegaard soutenait que, si le souvenir est une répétition vers le passé, la véritable répétition est un souvenir vers l'avant, c'est-à-dire vers l'avenir⁸⁴⁵. Tout se passe comme si la *praxis* de l'Algérienne était guidée par ce souvenir prospectif d'un ordre où une Arabe, adoptant des comportements désirés par le mâle européen, ne signale pas nécessairement sa soumission. Où elle ne paraît pas ainsi émettre le signal qu'elle se propose, qu'elle s'offre. Se vêtir, se comporter de telle ou telle façon, dès lors, ne signifie plus que l'on pénètre un « monde-pour-son-maître », pour reprendre l'expression d'Achille Mbembe. Dans la « nouvelle dialectique du corps et du monde »⁸⁴⁶ qui s'invente alors, ce qui s'est effondré, c'est la complicité de fait entre la société traditionnelle (ou son ersatz) et le colonialisme dont la corrélation soutenait intégralement son agir. C'est désormais dans une relative an-archie qu'elle doit imposer des normes à son existence, inventer une anthropologie révolutionnaire. C'est ainsi que peut surgir, comme d'un passé irréel, cette figure de l'Algérienne « francisée », mais en lutte contre la domination française. Elle est littéralement jetée dans une nouvelle vie, non plus déterminée par des prescriptions préexistantes, mais par celles que l'histoire apporte chaque jour de façon nouvelle, inattendue, redoutable. De sorte que même le voile peut être enfilé à nouveau, dès lors que de nouvelles circonstances l'exigent⁸⁴⁷. Les fantasmes qui saturaient les styles vestimentaires ont perdu de leur intensité.

Ces fantasmes trouvaient l'une de leurs sources dans l'éducation familiale. L'une des premières fonctions de la hiérarchie familiale, support de l'éthicité, consiste, d'après Fanon, à légitimer l'agir. Ainsi écrit-il, comme en écho à *Peau noire, masques blancs* : « La tradition, en effet, n'est pas uniquement un ensemble de gestes automatiques, un groupe de croyances archaïques. Au niveau le plus élémentaire, il y a des valeurs, exigence de justification. Le père

⁸⁴⁵ KIERKEGAARD Søren, *La Répétition* (1843), trad. Jacques Privat, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 30.

⁸⁴⁶ *L'An V*, p. 41.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, pp. 43-44.

sollicité par l'enfant explique, commente, légitime. »⁸⁴⁸ C'est pourquoi la découverte par sa famille, et notamment par son père, des activités subversives de la jeune révolutionnaire n'ira pas sans susciter quelques problèmes. Mais cette découverte ne représente qu'un début dans le processus de transformation de l'ordre familial qui s'entame alors. Une nouvelle fois, c'est par la fonction imaginative et identificatoire de la narration que les nouveautés révolutionnaires s'invitent dans le foyer :

Quelque fois la fille, avec une nouvelle carte d'identité, descend dans la famille. Elle a alors l'occasion de raconter au père et à la mère les actions prodigieuses qui ont lieu tous les jours dans le *djebel*. Elle montre des photos. Elle parle de ses chefs, de ses frères, de la population, des blessés, des prisonniers français. Elle regarde le père, elle s'assied en face de lui, lui parle et n'est pas gênée. [...] La fille algérienne qui émerge dans le ciel mouvementé de l'histoire convie son père à une sorte de mutation, d'arrachement à soi-même. Demander à une femme qui, quotidiennement affronte la mort si elle « est sérieuse » devient grotesque et dérisoire. La Fille militante, en adoptant de nouvelles conduites, échappe aux traditionnelles coordonnées. Les anciennes valeurs, les phobies stérilisantes et infantilisantes disparaissent.⁸⁴⁹

C'est probablement au travers de cet exemple de la jeune colonisée que se dessine le plus distinctement la conception fanonienne du renouvellement de l'existence. Sans doute faut-il donner raison à Ato Sekyi-Otu quand, détournant le mot fameux de Protagoras, il soutient que, pour Fanon, la femme est mesure de toute chose – ou, à tout le moins, de toute l'avancée de la révolution et du nouvel ordre politique qu'il lui échoit de mettre au monde⁸⁵⁰.

Les enracinements familiaux, culturels de la colonisée, enrichis par son investissement dans la révolution, ne doivent pas subir quelque soustraction ; ils doivent perdre leur autorité légitimante. L'un des effets de la différence mimétique de l'histoire (c'est-à-dire de l'existence) et de sa mise en récit consiste en une mise à distance de ces enracinements. Dans son devenir récit, l'éthicité cesse d'aller de soi mais se transforme en un faisceau d'attitudes susceptibles de se voir réinvesties par la réalité humaine, sans qu'elle doive en demeurer prisonnière. Les rendre inessentiels, c'est donc acquérir le pouvoir de les répéter, de les mimer, de les rejouer plutôt que de les incarner, de les vivre, de les jouer. Car la situation à laquelle aboutit finalement la révolutionnaire vaut moins par ce qu'elle y gagne que par ce qu'elle y perd. Les prescriptions familiales perdent leur caractère incontestable, leur valeur tutélaire. Ils ne sont plus guides et juges de l'action. Le regard des Blancs lui-même se transforme en une scène : un espace de manipulations, de substitutions et de dramatisations.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, pp. 85-86.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁸⁵⁰ SEKYE-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, op. cit., pp. 213-214.

Auparavant, la fonction de ces instances était de forcer la réalité humaine à céder sur son être-pour-autre-chose. Dans les cas qu'on a vus, la répétition mimétique n'est ni, comme le soutiennent les politiques subjectivistes, une différence atone dénuée de réel enjeu. Mais elle n'est pas non plus un avatar de la pulsion identificatoire fondamentale à la base de tous les racismes. Écartant ces deux attitudes rivales, ces deux interprétations concurrentes mais semblablement défectueuses, la réalité humaine peut se tourner vers une sorte de dimension esthétique constitutive de l'existence⁸⁵¹ qui permet, par exemple, à la colonisée de se jouer du regard des patrouilles de police. C'est cette dimension esthétique qui permet d'expliquer la composition collective qui se fait à l'écoute du conteur, comme dans la pratique révolutionnaire. Cette esthétisation de l'existence se présente ainsi, indistinctement, comme une esthétique du collectif.

Une suspension téléologique de l'éthicité se déploie ici, qui ne s'autorise pas, comme chez Kierkegaard, de la religion, mais bien de la politique. Ce qui rend possible cette libération, cette démission des référents hégémoniques, ne saurait aller sans l'âpreté d'une lutte, suscitée par un séjour auprès de l'abjection. Une lutte où se recréent de nouvelles solidarités, une nouvelle communauté, sur des bases qui ne sont plus symboliques mais résolument diaboliques. Car, d'une certaine façon, le diable n'est que cela : la substitution de l'injonction à *être* ceci ou cela par la nécessité vitale de la lutte, et de la recomposition de soi dans ses *rapports* aux autres. Il n'est que deux modèles de la volonté générale ou du bien commun. Celle de l'autoréférentialité qui dénie sa propre violence et doit anéantir sa propre différenciation interne, et celle de la révolution qui, reconnaissant sa propre violence, reconnaît du même coup l'aspect irréductiblement agonistique et différencié de l'espace où elle se meut. La question de l'*après* la bataille n'a pas à se poser. D'abord, car ce serait présumer qu'on y survivra. Mais également car l'expérience enseigne qu'un tel combat ne se termine jamais véritablement. La véritable guerre ne démobilise jamais ses troupes :

Fanon pointe la qualité du changement et non sa quantification. Son texte veut convaincre des nouvelles réalités et il affirme comme points de non retour ce qui a constitué des preuves tangibles d'une transformation profonde de la société algérienne dans une situation d'exception. S'il n'y a pas eu de point de non retour, il n'y a pas eu non plus retour au point de départ, comme le prouvent les oppositions de la société actuelle à une régression du statut des femmes. [...] Une origine se construit autant qu'on en hérite. Faire le choix de se nouvel héritage et refuser les aliénations et les soumissions de la tradition est une revendication essentielle du mouvement féminin en Algérie et surtout depuis qu'il s'exprime avec la

⁸⁵¹ Cf. BELHAJ KACEM Mehdi, *Inesthétique et Mimesis*. Badiou, Lacoue-Labarthe et la question de l'art, Paris, Lignes, 2010, pp. 78-79.

remise en cause du Code de la famille dès le début des années 80. [...] Car les écrits de Fanon ne peuvent faire de concession à une Algérie mutilée de sa moitié vive.⁸⁵²

⁸⁵² CHAULET ACHOUR Christiane, *Frantz Fanon l'importun*, Montpellier, Chèvre-feuille étoilée, 2004, pp. 39 et 44-45.

VI – Panafricanisme et humanisme

L'examen des différentes stratégies mimétiques et révolutionnaires qu'on a vu, par l'appropriation des moyens de radiodiffusion, par la mise en œuvre collective de récits mobilisateurs et imaginatifs comme par la réinvention d'identités féminines combattantes, apporte des éléments précieux pour comprendre certains mécanismes de la construction postcoloniale du collectif. Toutefois, tout ce pan de la pensée de Fanon reste muet face à la question la plus épineuse qui puisse se poser à la philosophie sociale : celle de l'institutionnalisation, c'est-à-dire du passage à la construction positive de l'ordre politique plus égalitaire au nom duquel, virtuellement, critique et *praxis* sociales s'étaient élevées.

Aucune étude d'une pensée politique révolutionnaire ne peut se prémunir contre l'injonction, qui finit toujours tôt ou tard par survenir de façon presque policière, à préciser et à concrétiser ses buts, ses accomplissements envisagés, ses possibilités d'aboutir à autre chose qu'à un champ de ruines où un amoncellement de cadavres. À des injonctions de ce genre la philosophie fanonienne ne saurait se soustraire. D'autant que, la mort de Fanon ayant précédé de peu l'indépendance de l'Algérie, il ne fut contemporain de que du combat. Toutefois, il entrevit bien autre chose que le colonialisme. Il s'agira de concrétiser certaines phrases énigmatiques de la conclusion des *Damnés de la terre* : « Allons camarades, le jeu européen est définitivement terminé, il faut trouver autre chose. Nous pouvons tout faire aujourd'hui à condition de ne pas singer l'Europe, à condition de ne pas être obsédés par l'idée de rattraper l'Europe. »⁸⁵³

Le monde nouveau, pour lequel tout sera possible à condition qu'il s'abstienne de singer l'Europe à la façon des Etats-Unis ségrégationnistes de son temps, on verra que ce n'est autre que l'Afrique. On considérera, prenant appui sur plusieurs de ses textes politiques, le soutien de Fanon au Ghana de Kwame Nkrumah et surtout son acquiescement au projet politico-économique d'unité africaine dont il fut, parmi les chefs d'État postcoloniaux, le principal porteur. Ainsi le rapport de Fanon au panafricanisme devrait-il permettre d'éclaircir la question des objectifs de la révolution tels qu'il les conçoit, et qui furent souvent mal compris. Puis, pour terminer, on reviendra sur le concept d'humanisme tel que le définit Fanon et, plus largement, son ambition caractéristique de faire de l'être humain la mesure fondamentale en matière de politique. Pour le meilleur, mais également pour le pire, il faudra constater que l'histoire a fini par lui donner raison.

⁸⁵³ DT, p. 302.

Retour pour Accra

On a vu que la pensée de Fanon était intrinsèquement rétive aux injonctions à produire un « programme », permettant d'anticiper et, partant, de limiter l'action. Souleymane Bachir Diagne soulignait, comme pour dédouaner Léopold Sédar Senghor du conservatisme identitaire qu'on lui prête volontiers, l'intérêt du premier président du Sénégal pour la prospective et la futurologie⁸⁵⁴. Or la prospective est la « science » conservatrice par excellence, dont l'unique fonction est d'abolir par avance la surprise, l'événement, le *kairos*. Une telle discipline vise, pour ainsi dire, à connaître l'avenir pour l'empêcher d'arriver ; à commettre l'avenir comme fonds, c'est-à-dire comme une présence dont il sera possible de disposer, aux fins d'éviter toute mauvaise surprise, notamment de la part du peuple.

À cet égard, comme à d'autres, Fanon fait figure d'anti-Senghor. Toutefois, son orientation, réfractaire aux prétentions normatives et institutionnalistes, bien que politiquement et philosophiquement justifiée, ne saurait tenir lieu de prétexte pour éviter de se confronter à la question décisive du mode d'organisation qui garantira l'indépendance des peuples africains. Car, cette interrogation, c'est moins l'européen sceptique que l'histoire elle-même qui l'adresse avec le plus de vigueur aux cadres politiques du tiers monde au milieu du XX^e siècle. Ainsi, pour y répondre, faudra-t-il s'intéresser, plutôt qu'à quelque éventuel programme politique effectivement élaboré par Fanon comme une pièce de son « système », stratégie évidemment condamnée à l'échec, revenir sur les projets politiques auxquels il a participé, ne fut-ce qu'à titre d'observateur éclairé ou de commentateur enthousiaste, en leur apportant son soutien. C'est vers Accra, au Ghana, que conduira cette exploration, qui doit auparavant faire détour par l'Espagne.

Au printemps 1962, Carl Schmitt, nouvellement nommé membre d'honneur de l'Institut d'Études Politiques de Madrid donnait, en l'honneur des universitaires franquistes qui l'avaient gratifié de ce titre, une conférence intitulée « L'ordre du monde après la seconde guerre mondiale ». Ce texte, qui consiste pour une large part en une attaque sans nuance de l'anticolonialisme alors en vigueur dans le tiers monde, développe des arguments qui, tout au long du demi-siècle suivant, se sont vus réinvestis et réemployés dans les contextes les plus divers :

⁸⁵⁴ DIAGNE Souleymane Bachir, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS Éditions, 2011, pp. 62-63.

Ce qui subsiste du droit international classique a son origine dans un ordre spatial purement européocentrique. L'anticolonialisme est un phénomène qui accompagne la destruction de cet ordre spatial. Il est uniquement tourné vers le passé et a pour seul but la liquidation d'un état de fait qui a prévalu jusqu'à aujourd'hui. Hormis certains postulats moraux et la criminalisation des nations européennes, il n'a pas produit une seule idée neuve contribuant à faire advenir un ordre nouveau. Fondamentalement déterminé par une idée spatiale bien que de manière négative seulement, il n'est pas en mesure de créer de manière positive les prémices d'un nouvel ordre spatial.⁸⁵⁵

Schmitt a le mérite de soulever, à propos des mouvements anticoloniaux, la question de la répétition et du mime, mais en la hissant à la hauteur de la philosophie de l'histoire. Il accuse en effet les politiques non européens de se borner à un vain psittacisme historique. Les reprises tiers-mondistes de motifs européens seraient vides de sens, non seulement parce que, comme l'a montré le Marx du *18 Brumaire*, la répétition se fait farce dès lors que les conditions sociales, matérielles, ne sont plus les mêmes⁸⁵⁶ ; mais encore parce que ces motifs européens auraient alors pour scène un espace ontologiquement impropre à les accueillir. C'est-à-dire que ces spectres de pensées seraient prononcés par des individus qui ne disposeraient pas, notamment du fait de leurs races, des qualités nécessaires pour en user à bon escient. Le caractère mimétique des politiques du tiers monde s'avère plus clairement encore dans cette critique schmittienne : « L'anticolonialisme est avant tout propagande, et plus précisément propagande anti-européenne discriminatoire. »⁸⁵⁷ On a longuement vu que c'était précisément la caractéristique essentielle du *nomos* de la terre schmittien que d'être *avant tout*, c'est-à-dire en premier lieu, une propagande discriminatoire à l'encontre des non-blancs. C'est elle qui réduit à rien la présence effective, c'est-à-dire le « droit d'occupation » virtuel, des peuples colonisés en vertu de leur nature, de leur intellect, en somme : de caractéristiques anthropologiques. Dès lors qu'ils sont à peine répétés ou mimés (et encore, de la manière la plus euphémisée qui soit), les aspects détestables d'une telle économie rhétorique lui apparaissent avec éclat. On devra prouver, toutefois, que la lecture du tiers-mondisme que produit Schmitt est fautive, si bien que l'agressivité qu'il met dans sa dénonciation finit par ressembler à celle que déclenche, en psychanalyse, l'interruption brutale d'un transfert.

Pour autant, l'espace problématique qu'ouvre Schmitt est fécond, qui permet de reposer, à une échelle politique plus large, la question des usages politiques de la mimesis. Si, comme

⁸⁵⁵ SCHMITT Carl, « L'ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale », *art. cit.*, p. 69.

⁸⁵⁶ MARX Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), trad. Grégoire Chamayou, Paris, Flammarion, 2007, pp. 49-50.

⁸⁵⁷ SCHMITT Carl, « L'ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale », *art. cit.*, p. 67.

on l'a vu en examinant le cas de la révolutionnaire algérienne, il est nécessaire de rendre inessentiels certaines appartenances éthiques, notamment en les mettant à distance par le mime, l'Afrique des indépendances rend possible une application de cette maxime à un autre niveau. Dans plusieurs pays, en effet, pour reprendre les termes de Gérard Chaliand, « *la nation est mimée*, l'État en quelque sorte en tenant lieu en attendant que ses institutions en suscitent la constitution »⁸⁵⁸. Chaliand parvient ainsi, peu ou prou, à la même conclusion que Schmitt : les États Africains singent les nations (sous-entendu : les nations européennes), car ils n'en disposent pas. Ils font « comme si », ainsi qu'un moine, pour faire bonne figure, dissimule un temps une acédie qu'il sait pourtant irrémédiable. Deux présupposés erronés contaminent cette analyse. Le premier procède d'un platonisme sous-jacent qui condamne l'inessentialité de la mimesis comme telle. Le second, qui en est l'envers, admet la nation européenne comme une Idée accomplie, dont chaque peuple chercherait, à sa façon, la réalisation. Jamais n'apparaît, dans des analyses de ce genre, l'hypothèse d'un caractère possiblement hérétique de l'imitation.

C'est à présent qu'il faut se tourner vers le Ghana, en soulignant notamment la présence de Fanon sur les bancs de la *All-African Peoples' Conference*, entre les 5 et 13 décembre 1958, en qualité d'ambassadeur de l'Algérie révolutionnaire ; position grâce à laquelle, par ailleurs, il allait retourner à Accra pour y séjourner quelques mois, au-delà du contexte particulier de cet événement unique. À son propos, Fanon laisse entendre, de manière évocatrice bien qu'implicite, qu'il s'apparenterait à une réplique de celle de Berlin où, en 1884, « les nations occidentales [...] décidaient de se partager le continent africain et fondaient légalement le régime colonial »⁸⁵⁹. Une répétition, donc, qui permettrait aux peuples du continent de se réapproprier leurs propres terres. Peut-être est-ce cela qu'indistinctement avec perçu Schmitt : les usages politiques et les cérémoniaux européens se retournent contre le vieux continent.

S'il est important de revenir ici sur le bref itinéraire ghanéen de Fanon, c'est que son plus notable acquiescement à un projet politique concret porte sur le panafricanisme, et notamment sur l'orientation d'un Kwame Nkrumah en direction d'une unité africaine. Si, comme on l'a vu en examinant le concept de « conscience nationale », le premier président du Ghana embrassera la philosophie fanonienne, les textes politiques du Fanon diplomate laissent à penser qu'auparavant Fanon embrassa la politique nkrumahiste :

⁸⁵⁸ CHALIAND Gérard, *Mythes révolutionnaires du tiers monde*, op. cit., p. 190, italiques dans l'original.

⁸⁵⁹ FANON Frantz, « Accra : l'Afrique affirme son unité et définit sa stratégie », *PRA*, p. 171.

L'Afrique doit être libre, a dit le Dr Nkrumah dans son discours inaugural, nous n'avons rien à perdre que nos chaînes et nous avons à conquérir un continent immense. À Accra, les Africains se sont juré fidélité et assistance. Aucune alliance ne sera rejetée, l'avenir du colonialisme n'a jamais été aussi sombre qu'au lendemain de la conférence d'Accra.⁸⁶⁰

Bien sûr, il y a là quelque chose d'un vœu, presque d'une prière. C'est une invitation, en tous cas, à mettre du cœur à l'ouvrage en direction du projet unitaire de Nkrumah. Le ton prophétique mis à part, il n'en demeure pas moins que Fanon voit, plus pragmatiquement, la conférence d'Accra comme l'occasion de « jeter les bases dans la perspective lointaine des Etats-Unis d'Afrique, d'une tactique et d'une stratégie de combat »⁸⁶¹. Une pertinente analyse d'Yves Bénot permet de comprendre cette adhésion de Fanon : il y a, aux fondements du projet panafricain, ce qu'on pourrait appeler un universalisme relationnel. Ce courant de pensée, en effet, rassemble aussi bien les intellectuels et politiques du continent noir que les activistes des diasporas, notamment américaines, qu'elles soient continentales ou caribéennes. Et c'est paradoxalement l'ignorance partagée des situations des différents continents, et des différents modes d'oppression qui s'y jouent, qui permirent aux apôtres de l'unité africaine de « percevoir immédiatement l'aspect universel de leur entreprise, de proclamer l'unité de leur lutte et de celle de tous les peuples noirs, tous en butte à la domination raciste »⁸⁶². C'est dans leurs mises en relations, de manière inattendue, que les expériences de déshumanisation des nègres du monde entier se découvrent un « air de famille », puis une portée universelle. L'universalité du panafricanisme n'a rien d'une norme identitaire : elle émerge depuis les différences, et depuis un faisceau commun d'expériences existentielles radicales qui attestent de la pertinence de la communauté. Il va de soi que là encore, la narration, comme partage de ces expériences, se révèle décisif (d'où le rôle prépondérant des écrivains et artistes dans la construction du projet panafricain).

Il y a deux histoires synchroniques du panafricanisme. L'une procède des élaborations conceptuelles d'intellectuels, souvent diasporiques, qui ont conceptualisé l'intérêt commun des peuples du continent et de leurs descendants. L'autre est faite de violences coloniales souterraines, souvent étouffées, qui ont forgé une conscience politique commune, c'est-à-dire quelque chose comme un « nous ». Nkrumah aura été celui qui sut lier les deux⁸⁶³. Si le noyau

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁶² BENOT Yves, *Idéologies des indépendances africaines*, op. cit., p. 115.

⁸⁶³ On ne peut, à ce propos, que citer longuement cette page remarquable du jeune Jean Ziegler : « Le mouvement panafricain dont Nkrumah est le prophète contemporain a une double histoire. L'une visible, l'autre pas. L'une – celle des Congrès, des discours, des disputes idéologiques – fait objet de recherches, d'exégèses, de publications. L'autre, secrète, est l'histoire de tous ces peuples de la nuit qui ont été déportés, sont morts ou ont

culturel de la doctrine est assuré par cette double généalogie, née d'une commensurabilité (qui n'a bien sûr rien d'une identité) des philosophies et des expériences traumatiques, il ne saurait suffire à fonder une politique. Évidemment, c'est le caractère décisif du domaine économique qui surgit ici. Fanon l'avait brièvement abordé dans *Les Damnés de la terre* : « L'exploitation capitaliste, les trusts et les monopoles sont les ennemis des pays sous développés. Par contre, le choix d'un régime socialiste, d'un régime tout entier tourné vers l'ensemble du peuple, basé sur le principe que l'homme est le bien le plus précieux nous permettra d'aller plus vite, plus harmonieusement »⁸⁶⁴. Le ton comme le vocabulaire mobilisés ici ne sont pas sans rappeler l'orientation marxiste-léniniste revisitée que prônait Nkrumah :

Pour Nkrumah, l'Afrique doit s'unir afin d'échapper au néocolonialisme et se développer économiquement. La lutte pour l'unité africaine, la croisade contre l'impérialisme et la mise en place d'une économie dominée par la propriété publique des moyens de production et de distribution constituent donc les trois piliers de la construction du socialisme. La politique africaine et la politique étrangère (pour reprendre une distinction alors pleine de signification à Accra) seront toutes deux marquées par cet acharnement à réaliser l'unité dans le socialisme.⁸⁶⁵

On voit donc que la perspective panafricaine, pour Fanon comme pour Nkrumah, est inexorablement liée à l'ambition d'implanter une économie socialiste sur le continent. C'est même dans cette perspective que le projet prend tout son sens. Aux yeux des participants à la Conférence d'Accra, tels le jeune Patrice Lumumba, il était clair qu'il fallait éviter que ne s'installe, au seul profit des anciennes métropoles, une mise en concurrence entre des nations fragiles, directement issues du découpage colonial. C'est en permettant, au contraire, une collaboration entre ces espaces, une mise en commun raisonnable de leurs ressources, que les indépendances pourraient se révéler véritablement profitables aux populations. Dans le contexte néocolonial, en effet, les petits États, pour leur survie, sont forcés de recourir aux subsides occidentaux. Pour lutter contre ces maux, Nkrumah affirme la nécessité de créer les grands ensembles industriels africains que la balkanisation présente du continent rend impossible. L'objectif d'un tel projet serait de voir l'avènement d'une économie planifiée

survécu sans que jamais les chroniques ou annales officielles ne s'emparent de leur sort. Mais cette deuxième histoire, ce martyrologe secret de millions de nègres anonymes – morts sous la chicote, souffrant l'esclavage – vit quelque part dans l'inconscient collectif de l'Afrique contemporaine. La gloire, la force de Nkrumah ont été de ressusciter, par la lutte politique et par des gestes symboliques, à la fois l'héritage culturel des prophètes panafricains et la pole muette, le sanglant souvenir de ces peuples de la nuit. » ZIEGLER Jean, *Main basse sur l'Afrique. La recolonisation*, Paris, Seuil, 1980, p. 85.

⁸⁶⁴ DT, pp. 97-98.

⁸⁶⁵ KUOH Manga, *Palabre africaine sur le socialisme*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 101.

continentale⁸⁶⁶. Fanon ne dit pas autre chose lorsqu'il avance, avec non moins d'optimisme, que si « le tiers monde est abandonné et condamné à la régression, en tous cas à la stagnation, par l'égoïsme et l'immoralité des nations occidentales, les peuples sous-développés décideront d'évoluer en autarcie collective »⁸⁶⁷, privant ainsi les industries occidentales de nombreux marchés.

Dès lors qu'il apparaît que de plusieurs acteurs politiques de premier plan sont convaincus de son bienfondé et des bénéfices qu'aurait à en tirer la collectivité, le flou demeure quant à la mise en œuvre effective de l'unité africaine, c'est-à-dire concernant les modalités de sa réalisation. Or, et ce n'est pas là le moindre intérêt de la pensée de Kwame Nkrumah, cette dimension se soutient d'une fine compréhension de la nature de la conscience nationale dans le tiers monde, dont l'Afrique représente un modèle réduit. En effet, alors qu'en Europe, sous l'effet de la guerre froide, l'étanchéité des frontières se renforce, qui se changent en murs de béton et en rideaux de fer, la mobilité constante des populations africaines ne laisse de prouver que les frontières arbitraires héritées du Berlin prussien sont sans réalité concrète, sans lien, ne serait-ce que ténu, avec quelque monde de la vie que ce soit. L'ouvrier désœuvré se déplace ainsi vers les zones les mieux loties en terme d'emplois, tandis que les élites cosmopolites se découvrent un langage commun⁸⁶⁸. Rien d'étonnant à cela : en Afrique, « la territorialité précoloniale était une *territorialité itinérante*. Telle était également l'une des modalités de constitution des identités »⁸⁶⁹ ; il faut concevoir un enchâssement, un enchevêtrement de juridictions, de droits d'allégeance, que les séparations coloniales au cordeau n'étaient pas en mesure de réprimer pleinement. Toutefois, il ne faudrait surtout pas s'en tenir là ; le fait d'une absence d'attachement « métaphysique » aux frontières nationales (qui n'implique pas, bien au contraire, un détachement de la fonction intrinsèquement anticoloniale et combattante des nouvelles nations) doit servir de levier à une politique visant, *in fine*, l'amélioration des conditions de vie de ces populations « surnuméraires » et pour ainsi dire structurellement vouées à l'exil.

Mais le fait décisif demeure qu'on a là un rapport à la nation bien différent de celui qui prévaut en Europe. On a vu que Hannah Arendt, par exemple, s'inspirant de propositions fameuses de Renan, souligne que « la nation considérait sa loi comme l'émanation d'une substance nationale unique, sans validité au-delà de son propre peuple et des frontières de son

⁸⁶⁶ Cf. BENOT Yves, *Idéologies des indépendances africaines*, op. cit., pp. 151-153.

⁸⁶⁷ *DT*, pp. 101-102.

⁸⁶⁸ BENOT Yves, *Idéologies des indépendances africaines*, op. cit., pp. 142-143.

⁸⁶⁹ MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., p. 148, italiques dans l'original.

propre territoire »⁸⁷⁰. Elle fut ainsi pensée comme le lien entre une territorialité finie et un nombre non moins fini de caractéristiques ethniques ou idéologiques, supposées faire signe vers un archétype national idéal. Or, c'est moins la dimension géographique qui caractérisera le panafricanisme de Nkrumah et Fanon qu'un rapport particulier à l'histoire, à un passé commun fait de relations et d'expériences qui rendent possible une projection dans l'avenir. Ainsi la finitude de la nation, réinterprétée selon la philosophie panafricaine, se trouve-t-elle temporalisée, et doit se définir par rapport à son dépassement prochain dans le projet plus vaste de l'unité africaine.

Cette conception, héritière de la longue histoire du panafricanisme⁸⁷¹, nonobstant un arrière-fond clairement utopique, avait pour motif un exact diagnostic des faiblesses de l'intégration nationale, voire même de l'absence pure et simple de définition substantielle de la nation qui s'avère dans les sarcasmes de Carl Schmitt et, surtout, dans l'idée de Chaliand d'une mimesis de la nation en Afrique. Mais ce que ces auteurs ont méconnu, c'est qu'il s'agissait alors moins créer *in fine* une nation au sens traditionnel du terme que d'empêcher la pétrification de la conscience nationale révolutionnaire en un nationalisme culturel à l'européenne. C'est cette conjoncture qui crédibilise la forme, défendue par Nkrumah et par Fanon, d'une union continentale fondée sur une fusion des forces économique et politique plutôt que sur quelque particularisme ethnique ou religieux. C'est ainsi que fut notamment conçue l'union politique de la Guinée et du Ghana, alliance d'un pays francophone et d'un pays anglophone vouée à montrer la voie à un rassemblement africain d'un autre type que le néocolonialisme de la Communauté gaullienne. Et c'est ainsi que l'on put voir apparaître, fait remarquable, des *constitutions qui prévoyaient l'abandon de la souveraineté de l'État même qu'elles constituaient, au profit d'une union africaine, et socialiste, à venir* : « Le Ghana a expliqué sa position en termes sans équivoque. Notre constitution républicaine prévoit l'abandon de notre souveraineté, tout ou partie, dans l'intérêt supérieur de l'unité africaine. La Guinée en a fait autant, ainsi que le Mali, la Tunisie et la R.A.U. »⁸⁷²

« Mettre l'Afrique en branle, collaborer à son organisation, à son regroupement derrière des principes révolutionnaires. Participer au mouvement ordonné d'un continent, c'était cela, en définitive, le travail que j'avais choisi. »⁸⁷³ Ainsi commence le bref journal de bord de Fanon, ambassadeur à Accra en 1960. Il s'agit de penser l'Afrique en cristallisation des forces

⁸⁷⁰ ARENDT Hannah, *L'Impérialisme*, op. cit., p. 25.

⁸⁷¹ Cf. PADMORE George, *Panafricanisme ou Communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, trad. Thomas Diop, Paris, Présence Africaine, 1960.

⁸⁷² NKUMAH Kwame, *L'Afrique doit s'unir*, op. cit., p. 176.

⁸⁷³ FANON Frantz, « Cette Afrique à venir » (1960), *PRA*, p. 198.

révolutionnaires ; mais une cristallisation qui n'en soit pas l'immobilisation ou la déchéance. Il ne faut pas que s'abîme ce qui caractérise la lutte ; c'est-à-dire, on l'a vu, l'épreuve fictionnelle du combat et l'épreuve combattante de la fiction. L'entreprise de Kwame Nkrumah peut se lire comme une tentative de *constitutionnaliser* cela. La constitution du Ghana narre sa propre dissolution suite à cette épreuve qu'est la lutte des peuples en vue de l'indépendance économique, c'est-à-dire de l'unité africaine. Ce modèle implique une auto-violence juridique inédite : une autodestruction constitutionnelle, non pas au profit d'un état d'exception, mais de la possible réalisation d'une unité supérieure. Contrairement, par exemple, au panslavisme et au pangermanisme tenus pour des matrices de la pensée totalitaire par Arendt, l'idée d'unité africaine rassemblait d'emblée un archipel transnational de groupes qu'unissait une même ambition politique double : d'une part, celle d'être en mesure de garantir la *souveraineté* économique et politique de peuples abrités par des néo-nations trop fragiles et, d'autre part, celle de se donner un nom propre plutôt que de le déchiffrer dans les arcanes du sang ou l'hébétude d'un songe. Constatant la diversité dont témoigne la cohabitation des modes de vie traditionnels africains, des fois chrétienne et islamique, Nkrumah signale la nécessité de « produire une idéologie qui, sincèrement soucieuse du bien de tous, prenne la place des idéologies rivales et, par conséquent, reflète l'unité dynamique de la société et soit le guide menant à son progrès constant »⁸⁷⁴.

Certes, pour Yves Bénot, « en tant qu'alliance d'un État ex-français et d'un État ex-anglais », l'union Guinée-Ghana constitue en soi une réussite. Mais force est de constater la minceur d'un tel accomplissement au regard des ambitions des chefs d'État et des militants, mais aussi de ce qu'en principe il eut été possible de réaliser. Il est donc tout bonnement impossible de faire l'économie d'un questionnement sur l'échec de Nkrumah. Et il est bien possible que son insistance, quelque peu artificielle, sur l'unité de la société n'y soit pas étrangère. Ainsi Chaliand n'a-t-il probablement pas tort d'attribuer la chute de Nkrumah à un excès de démocratisation :

S'il apparaît que le caractère paranoïde de sa personnalité l'avait porté à s'entourer davantage d'exécutants que de collaborateurs, Nkrumah était cependant un chef d'État d'un niveau très supérieur à celui de la plupart des autres dirigeants africains. Il avait tenté de cristalliser deux idées forces : la nécessité d'un développement accéléré à travers un processus révolutionnaire, et un pan-africanisme conçu comme un regroupement qui pourrait permettre à l'Afrique de renforcer son indépendance. L'aide accordée par le Ghana, à cette époque, aux mouvements de libération nationale, y compris à des partis luttant contre des États africains néo-coloniaux, était réelle. Mais en l'absence d'une épuration de l'État,

⁸⁷⁴ NKUMAH Kwame, *Le Consciencisme*, op. cit., p. 87.

d'un parti révolutionnaire, de syndicats dynamiques, c'est dans les faits la bourgeoisie ghanéenne qui était la couche sociale au pouvoir, même si Nkrumah ne le souhaitait pas. Il était inévitable que celle-ci cherche à se débarrasser de lui dans la mesure où il s'opposait au libéralisme économique.⁸⁷⁵

Pour parfaire ce tableau, il faut ajouter que le parti unique du Ghana, le CPP, se voyait de plus en plus noyauté par des éléments pro-capitalistes souvent corrompus, pour lesquels le président se montrait pourtant indulgent ; sans doute, il est vrai, plus par crainte de critiques internationales que par déférence pour le modèle hors de propos d'une démocratie d'opinion. De fait, la progressive perte d'influence du leader au sein de son propre parti s'accompagne du recul de l'idée panafricaine au profit d'un chauvinisme, annonciateur de cette balkanisation du continent, qu'il avait tant redoutée. Nkrumah sera finalement reversé en 1966, par « deux officiers subalternes, intimement liés à l'Intelligence Service britannique »⁸⁷⁶, alors qu'il était parti en voyage officiel à Pékin, quérir quelques conseils auprès du Président Mao⁸⁷⁷. Au sujet du présent ghanéen, Manga Kuoh rappelle que son « recours aux méthodes de lutte non-violente reflétait l'influence de Gandhi »⁸⁷⁸ ; d'un point de vue fanonien, cette fétichisation de la non-violence, à n'en pas douter, ne l'a pas aidé à réaliser ses desseins. Sans doute l'une des ses erreurs majeures fut-elle de sous-estimer ses ennemis, et de leur laisser la main. Ce triste épilogue semble bien confirmer le caractère décisif accordé par Fanon à la dimension agonistique de la politique, et peut-être est-ce le déficit diabolique de la doctrine nkrumahiste qui la conduisit à sa perte.

Mais ici, de telles conjectures sont vaines. Ce qui importe, c'est d'avoir dessiné les contours et les vicissitudes d'un projet politique que soutint Fanon et dont il fut, à son niveau, partie prenante. Mais surtout, il ne faut pas négliger de lire sa participation au parcours du panafricanisme nkrumahiste, non simplement comme une suite d'anecdotes, mais comme procédant d'une pratique porteuse d'enseignements signifiants en vue de l'interprétation de sa philosophie sociale.

⁸⁷⁵ CHALIAND Gérard, *Mythes révolutionnaires du tiers monde*, op. cit., p. 197.

⁸⁷⁶ ZIEGLER Jean, *Main basse sur l'Afrique*, op. cit., p. 101.

⁸⁷⁷ Les soutiens africains au maoïsme avaient des motivations sociologiques plus profondes que les européens. Fanon lui-même n'hésite pas à convoquer une analogie, qu'il appelle de ses vœux, entre l'Asie et l'Afrique : « Nous avons l'Afrique avec nous. Mais qui s'en préoccupe. Un continent va se mettre en branle et l'Europe est langoureusement endormie. Il y a quinze ans, c'était l'Asie qui s'ébrouait. Alors on s'amusait. Aujourd'hui l'Europe et les Etats-Unis se hérissent. Les 650 millions de Chinois, tranquilles possesseurs d'un secret immense, bâtissent à eux seuls un monde. Accouchement d'un monde. » FANON Frantz, « Cette Afrique à venir », art. cit., pp. 201-202.

⁸⁷⁸ KUOH Manga, *Palabre africaine sur le socialisme*, op. cit., p. 97.

« *Vers un nouvel humanisme...* »

Un examen de la pensée de Fanon ne peut faire l'économie de questionnements quant à l'institutionnalisation de la *praxis* révolutionnaire, c'est-à-dire la possibilité pour elle d'accoucher d'un monde plus juste. Cela impliquait de s'interroger sur la nature de l'adoption par les pays d'Afrique de catégories politiques européennes, à commencer par celle de « nation ». Pour Carl Schmitt, de telles répétitions sont, *de facto*, indues en raison de l'impuissance intellectuelle et politique même des populations du tiers monde. Certes, dans l'Afrique immédiatement postcoloniale, on peut dire que la nation est mimée. Mais un tel mime ne peut se comprendre que dans une optique particulière. Le panafricanisme de Kwame Nkrumah, auquel adhéra Fanon, peut la fournir. La nation y est conçue comme un moment transitoire – vital et nécessaire, mais non définitif – en direction une union africaine. Un tel projet d'union africaine, dont Kwame Nkrumah, pour le Ghana et Sékou Touré, pour la Guinée, posent les premières pierres permet d'adresser une réponse à Carl Schmitt, puisqu'il exemplifie l'imagination politique spécifique au tiers monde dont le juriste allemand n'a pas su voir la teneur : « Le tiers monde n'était pas un lieu. C'était un projet. »⁸⁷⁹ Par ces mots, Vijay Prashad entame son enquête historique, intellectuelle et politique, sur le tiers monde, écartant d'emblée l'héritage schmittien du *nomos*. Si le tiers monde n'a pas inventé de nouvel ordre territorial, c'est précisément parce que son invention spécifique porte sur la « déterritorialité » ou la déterritorialisation de l'ordre juridique – ce qui implique ici sa déracialisation.

Si, comme le souligne Judith Butler, la notion même de « sexe » représente une synecdoque misogynie⁸⁸⁰, on pourrait dire, par analogie, que la territorialité représente chez Schmitt une synecdoque raciste. Fanon refuse ce fondement non politique du politique. Ce que Schmitt ne pardonnera pas au tiers-mondisme, c'est d'avoir substitué au couple État & espace, qui constituait la base de sa doctrine, la dyade humains & temps. Cette substitution comporte des implications philosophiques conséquentes qui ne sauraient se borner à la simple assomption de la morale ou du « droit-de-l'homme » que se contente d'y voir Schmitt. Les conséquences philosophiques de projets tels que le panafricanisme et, plus largement, le tiers monde, dans leur tentative de modification des coordonnées fondamentales de l'ordre international et de sa théorie sont de deux ordres, l'un « microscopique » et l'autre « macroscopique ». Deux niveaux, en effet, sont à considérer : celui, existentiel, de la réalité humaine et celui, réticulaire, de la géopolitique mondiale.

⁸⁷⁹ PRASHAD Vijay, *Les Nations obscures*, op. cit., p. 9.

⁸⁸⁰ BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 88.

Il n'est pas patent qu'il y ait, ainsi que l'asserte David Caute, chez « Fanon aussi bien que chez Marx, [...] une ligne de progression qui de l'humanisme va vers la sociologie »⁸⁸¹. À supposer que l'humanisme soit, comme cette formule le suppose implicitement, aux antipodes du questionnement social, force est de constater que le signifiant « homme » fait un intense retour dans la conclusion des *Damnés de la terre*. Mais, en effet, c'est dès l'orée de *Peau noire, masques blancs* qu'est suggérée l'idée d'un « nouvel humanisme »⁸⁸². Au sujet de cet ouvrage, Christiane Chaulet Achour va même jusqu'à écrire : « L'idée directrice de l'essai est la recherche d'un nouvel humanisme qui tienne compte de l'humanité de l'être humain et ne hiérarchise pas les hommes selon leur couleur de peau. »⁸⁸³

Le problème de l'humanisme tel qu'il se pose ici suggère un paradoxe. Fanon aura été, dans le contexte foisonnant de la pensée de langue française du second vingtième siècle, celui qui a le plus violemment remis en cause l'hégémonie politique et, partant, épistémique de l'Europe. Mais, dans le même temps, il est celui qui fit le plus constant usage de la catégorie-reine de cette pensée : l'humain. Badiou suggère dans *Le Siècle* que, poussés dans leurs limites, humanisme radical et antihumanisme finissent par se rejoindre⁸⁸⁴. C'est sans doute exact, mais il importe d'en comprendre les raisons. L'époque immédiatement consécutive à la mort de Fanon fut souvent décrite comme celle où la pensée s'avisa de la mort de l'homme. De cette période, on ne semble pas être encore sorti, si bien que même certain philosophe, pourtant par ailleurs digne d'intérêt, ambitionnant de raviver la flamme de l'eurocentrisme⁸⁸⁵ peut-il continuer à prêcher l'antihumanisme le plus convenu. Il appert que l'humanisme est bien le concept maudit de la pensée européenne, sa véritable « cause perdue » ; si le sujet ne « fâche » plus grand monde, il continue à faire barrière à l'humain dont, pourtant, nul ne peut se passer pour désigner les bipèdes sans plumes. L'ensemble de la présente recherche a tenté de montrer que Fanon n'avait pas plus négligé les obscurités du psychisme que l'implacabilité de l'histoire et des rapports sociaux, mais ce sans se payer de mots ; sans recourir à ce vain jeu de cache-cache qui caractérise trop souvent les positions antihumanistes. Elles finissent invariablement par se présenter comme des excommunications purement déclamatoires de certains termes, de certains syntagmes, avec bien peu d'égards pour les conceptualités spécifiques auxquelles se réfèrent les mots. À cet égard, c'est Sartre

⁸⁸¹ CAUTE David, *Frantz Fanon*, trad. Guy Durand, Paris, Seghers, 1970, p. 54.

⁸⁸² *PNMB*, p.5.

⁸⁸³ CHAULET ACHOUR Christiane, *Frantz Fanon : Peau noire, masques blancs*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 31.

⁸⁸⁴ Cf. BADIOU Alain, *Le Siècle*, Paris, Seuil, 2005.

⁸⁸⁵ Cf. ŽIŽEK Slavoj, « A leftist plea for "Eurocentrism" », in : *Critical Inquiry*, Vol. 24, n° 4, Chicago, Chicago University Press, 1998.

qui triomphe à tous coups : rien n'est plus vain, dans les sciences humaines, que de se garder de l'anthropomorphisme. On peut bien parler du noyau inhumain de l'humain, de ce qui se trouve au-dessus de l'humain⁸⁸⁶, on ne sort jamais, en définitive, des métaphores pour désigner des régions, des potentiels ou des dimensions d'une existence *humaine* que, par ailleurs, nul n'ose plus guère réduire à quelque chose une « nature humaine » qui imposerait ses lois.

En fait, à travers la cible de l'humanisme, on a plutôt tenté d'atteindre autre chose. Ses remises en cause ont généralement pris la forme d'affirmations de la primauté d'hétéronomies travaillant l'être humain, soit depuis l'extériorité sociale, soit depuis son intériorité psychique, mais encore le plus souvent dans le nouage et l'interaction de ces deux pôles. Ainsi le rôle des classes dans le marxisme althussérien ou celui de l'inconscient dans la psychanalyse. Il s'agit donc toujours, au travers du signifiant « humanisme », de prendre pour cible un certain idéal normatif d'autonomie. Et il est certainement exact qu'aux yeux de Fanon un tel idéal est loin de préserver des maux du colonialisme. Pour autant, c'est bien la question de l'homme que sa philosophie sociale, pour sa part, eut besoin de reposer à nouveaux frais. Selon cette théorie, le danger essentiel de l'humanisme moderne, ce n'est pas que, selon une ligne heideggérienne dont l'influence fut longtemps surestimée, il participerait à quelque déploiement métaphysique de l'arraisonement et de la violence totalitaire qui le retourneraient en son contraire⁸⁸⁷ ; c'est le fait que son opération fondamentale consiste en un traçage à même la vie entre l'humanité authentique et son déchet. L'importance des définitions normatives et prétendument universelles de la nature humaine réside dans la formulation du projet qu'elles visent à légitimer. Ainsi, le danger demeure dans la détention par une fraction de la population de la capacité à décider de la définition positive de l'humanité. Il faut dès lors faire jouer, contre la pourriture des diverses expressions de l'éthicité, une pensée de la montée en humanité, c'est-à-dire du mouvement interminable d'arrachement à la violence comme fabrication de l'homme : « il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf »⁸⁸⁸.

En réalité, c'est au niveau de l'appréciation des possibilités d'une telle transformation que devrait être déplacée la discussion, qui trace une ligne de fracture entre ceux qui, comme Luc Ferry et Alain Renault, ont entretenu un confusionnisme entre homme et sujet (transcendental, de droit, politique, le tout mêlé), et ceux qui font de l'humain le nom d'un

⁸⁸⁶ Cf. HAUSER Michael, « Humanism is not enough. Interview with Slavoj Žižek », in : *International Journal of Žižek Studies*, vol. 3, n° 3, 2007, p. 19.

⁸⁸⁷ FERRY Luc et RENAUT Alain, *La Pensée* 68, Paris, Gallimard, 1985, pp. 33-34.

⁸⁸⁸ *DT*, p. 305.

processus historique qui toujours peut changer, et dont il faut comprendre les changements. Il importe d'insister sur la valeur du suffixe « -isme » lorsqu'on aborde l'humanisme de Fanon. Comme le consciencisme de Nkrumah s'affirme comme projet de construction d'une nouvelle conscience politique africaine, comme le communisme s'affirme comme projet de construction du commun, le racisme comme construction de la race, l'humanisme fanonien en appelle à une construction de l'homme, et nullement à quelque contemplation de son éternelle dignité ou de l'intrinsèque beauté de ses réalisations. Et c'est bien lorsqu'il fut ainsi compris qu'il fallut le plus fermement s'opposer à lui. Une telle conception, toutefois, ne va pas sans susciter parfois un certain scepticisme. Ainsi Gérard Chaliand, dans la préface qu'il consacra aux *Damnés de la terre* affirme-t-il le caractère temporaire des transformations existentielles dues à la guerre d'indépendance :

La nature des régimes issus des luttes de libération nationale n'est pas déterminée par les transformations que la violence opère parmi les masses. Elle est déterminée par une bureaucratie ou une bourgeoisie d'État confisquant le pouvoir politique, presque toujours incapable d'assurer une croissance économique.⁸⁸⁹

Sans doute. Mais pour penser l'opposition populaire à la classe dominante, qui succède à l'opposition au colonialisme, il faut envisager la « quotidiennisation » de l'attitude révolutionnaire et la transformation en profondeur des structures sociales (ce qu'avaient pensé, en d'autres conjonctures, Lénine ou Mao). Nulle révolution ne saurait se préserver absolument d'un retour à l'ordre mais, ainsi que l'enseigne *Le 18 Brumaire* de Marx, et par conséquent toute révolution se mesure à ce qu'elle aura su faire naître d'*irréversible*, notamment dans la réalité humaine. À présent, il faut aborder le second aspect de l'héritage de l'humanisme fanonien, qui s'élève à l'échelle internationale.

Si la doctrine schmittienne du *nomos*, confortée par le rôle qu'elle accorde aux « Grandes Découvertes », se fondait sur la représentation de la planète comme une totalité unifiée, l'humanisme géopolitique fanonien, mettant en jeu l'idée d'une nouvelle humanité, détotalise le monde en l'orientant en direction de son avenir. Cette affirmation répond à des événements historiques bien spécifiques. D'un point de vue géopolitique comme du point de vue du droit international, le surgissement de l'humain dans le texte fanonien répond à un fait ontologique non négligeable. À savoir : l'émergence soudaine, sur des territoires auparavant tenus pour « libres » ou peuplés de créatures infrahumaines, d'êtres humains de plein droit. À

⁸⁸⁹ CHALIAND Gérard, « Frantz Fanon à l'épreuve du temps », *Les Bâtisseurs d'histoire*, Paris, Arléa, 1995, p. 31.

cet égard, la décolonisation s'apparente à un peuplement instantané, presque événementiel, du Sud. Avec la chute de ce qui a été nommé ici l'autoréférentialité du pouvoir colonial, qui rendit possible notamment le statut de l'indigénat, c'est toute la mauvaise foi sartrienne qui fondait cet édifice politico-juridique qui se trouve mise à mal. Cela prouve qu'il est possible, au travers de l'activisme politique, de modifier les paramètres fondamentaux d'appréhension de la réalité propres à des doctrines aussi décisives pour l'ordre global que le droit international ou la géopolitique.

Un aspect important de l'argumentaire schmittien à l'encontre du tiers-mondisme est le suivant : « L'anticolonialisme n'est rien d'autre que la liquidation d'un passé historique aux dépens des nations européennes. La conquête du cosmos en revanche est pur futur ; elle a tout l'air de transformer l'histoire vécue jusqu'à présent en un prologue sans importance. »⁸⁹⁰ À cette nouveauté décisive, le tiers monde serait resté aveugle ; Fanon, affirmant que l'existence humaine était devenu un enjeu géopolitique pertinent se serait égaré. Ce thème, pourtant, mérite d'être réexaminé à la lumière de certaines lignes des *Damnés de la terre* : « Reprenons la question de l'homme. Reprenons la question de la réalité cérébrale, de la masse cérébrale de toute l'humanité dont il faut multiplier les connexions, diversifier les réseaux et réhumaniser les messages. »⁸⁹¹ Les termes choisis par Fanon sont d'une importance décisive : connexions, réseaux, messages. Or on va voir que si le rôle décisif de l'humain tend à s'affirmer de façon de plus en plus marquée dans les questions géopolitiques, ce n'est pas en vertu des platitudes habituelles quant à l'individualisme du sujet libéral atomisé, mais au contraire du fait du caractère de plus en plus décisif de sa réticularité. Et, si l'on jette un regard sur le monde contemporain, force est de constater que c'est Fanon qui a eu raison contre Schmitt : « la course [...] à la grande prise d'espace-cosmique »⁸⁹² a rapidement révélé sa vanité, alors que la prise d'informations, notamment numériques, ne laisse de révéler son caractère géopolitique décisif.

Un exemple parlant est fourni par l'usage contemporain des drones de combat, et plus précisément de ce qu'on appelle les « frappes de signature », c'est-à-dire les attaques visant des individus présentant des schémas comportementaux assimilables à ceux de « terroristes », donc tenus comme présentant une potentielle menace aux yeux des États propriétaires de ces machines volantes. Il s'agit pour organismes qui pilotent et gèrent les drones d'analyser des formes, des motifs de vie, des comportements qui se répètent, etc.

⁸⁹⁰ SCHMITT Carl, « L'ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale », *art. cit.*, p. 70.

⁸⁹¹ *DT*, p. 303.

⁸⁹² SCHMITT Carl, « L'ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale », *art. cit.*, p. 70.

Les outils de la géographie humaine et de la sociologie des réseaux se trouvent alors enrôlés au service d'une politique éradicatrice où la "surveillance persistante" permet le dépistage des individus dangereux. Un patient travail d'archivage des vies amasse progressivement les pièces d'un dossier anonyme qui, une fois une certaine épaisseur atteinte, vaudra condamnation à mort.⁸⁹³

Bien que de tels phénomènes n'aient évidemment été rendus possibles que par la technologie satellitaire, il appert que la forme la plus décisive de la prise n'est nullement aujourd'hui la prise d'espace cosmique, mais bien la prise de données. Et plus précisément, la prise de données émanant de l'activité humaine et des rapports sociaux. L'on peut encore ajouter que cette forme nouvelle s'apparente largement à une réinvention du vieux modèle de la prise de vies. Son rôle, en effet, demeure inchangé : il s'agit d'assurer, depuis des critères pré-politique, une hiérarchisation des existences humaines telle qu'on puisse disposer à loisir de celles qui se retrouvent rangées en bas de l'échelle. Ce nouvel avatar de la prise de vies, rendu possible par la prise de données, invite à reposer la question de ce qu'Achille Mbembe a nommé le « devenir-nègre du monde »⁸⁹⁴, à savoir la généralisation et la systématisation de la prise de vies. Le vieux problème économique de « la capture d'externalités positives »⁸⁹⁵ par la prise des bénéfices involontaires du travail, mais également des données valorisables corrélatives à l'effectuation de n'importe quelle activité, se redouble désormais de l'usage de ces données pour une nouvelle classification, une hiérarchisation et une organisation des existences. Telle est la sombre victoire de Fanon : si l'humain s'est bien retrouvé au centre des problématiques géopolitiques contemporaines, sa libération et sa transformation paraissent plus éloignées que jamais en cette époque où la circulation des données rend possible une réinvention meurtrière de la prise coloniale des vies.

⁸⁹³ CHAMAYOU Grégoire, *Théorie du drone*, Paris, La Fabrique, 2013, p. 73.

⁸⁹⁴ « Plus caractéristique encore de la fusion potentielle du capitalisme et de l'animisme est la possibilité, fort distincte, de transformation des êtres humains en choses animées, en données et en codes. » MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, op. cit., pp. 16-17.

⁸⁹⁵ MOULIER BOUTANG Yann, *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 92.

Conclusion

Si les textes de Hobbes ou de Spinoza ne sont pas enchaînés aux guerres de religion du XVII^e siècle, si Hegel ou Fichte peuvent être entendus loin de la vieille Prusse, il n'y a nulle raison de supposer que la philosophie pratique fanonienne aurait été rendue obsolète par les indépendances du milieu du XX^e siècle. N'est jamais dépassé qui fut à l'avant-garde de son temps. C'est pour en convaincre le lecteur que le présent travail aura cherché à développer deux idées. La première concerne l'étendue de l'empire de la violence ; la seconde propose une certaine compréhension de la répétition comme un moyen d'en atténuer les effets, de la rendre vivable.

On a bien tort de croire que la violence n'est, chez Fanon, l'objet que d'un chapitre des *Damnés de la terre*. C'est au contraire un phénomène qu'il n'a cessé d'interroger. L'un des principaux enjeux du présent travail fut de dégager la notion de violence des valorisations arbitraires qui, même dans les études philosophiques les plus rigoureuses, l'avaient généralement entachée. La réflexion sur ce sujet s'est, *mutatis mutandis*, bornée à une alternative unique : soit on décrétait d'autorité que la violence était par nature indéfinissable, soit on se contentait de le traiter en vague synonyme du Mal. La violence, selon la définition phénoménologique qu'on s'est risqué à proposer, est l'imposition par la force du passage d'un état à un autre à un être qui entendait persister dans l'état antérieur. L'éthicité, les formes dites ordinaires de la socialité quotidienne, ne sont pas libres de cette brutalité. Peut-être, après tout, est-ce *Peau noire, masques blancs*, le grand livre de Fanon sur la violence. Il montre l'affleurement du mépris, du rejet et de la haine à la surface polie des conventions et de l'européenne civilité. Encore fallait-il, pour percevoir cela, les envisager depuis la perspective du Nègre. Le Noir et le Blanc ne *sont* pas le même monde. C'est-à-dire que les individus qu'ils y rencontreront, les institutions auxquelles ils auront à faire, ne se comporteront pas de la même manière avec chacun d'eux, ne leur tiendra pas le même langage. Mais il faut bien, pour que les coups de l'un s'abattent sur l'autre, qu'ils soient *dans* le même monde.

La principale caractéristique de la violence coloniale (mais cette remarque pourrait s'étendre à la violence d'État en général), c'est son refus de la violence. Elle commence par s'emparer de terres et des biens qu'elles contiennent, en ayant préalablement décrété que ses

habitants n'en avaient jamais été les légitimes propriétaires. Faisant cela, elle décrète leur imparfaite humanité. Toute son histoire ne sera jamais que celles de destructions et d'humiliations d'autant plus brutales qu'elles font mine de s'exercer sur rien. La violence coloniale semble vide, car elle est sans ennemis. Tout exercice de la violence implique, dans son concept même, une forme de responsabilité à l'égard de ce contre quoi elle s'exerce. Et, par responsabilité, il faut ici comprendre une capacité à répondre de ce geste à sa victime, indépendamment de la nature et du contenu de cette réponse. C'est ce moment de la responsabilité que court-circuite la violence coloniale, qui se rêve n'ayant jamais eu lieu. Ce n'est que d'une telle non-violence que peut naître la cruauté, l'extrémité néropolitique qui peut aller jusqu'à plonger la réalité humaine dans les affres d'un enfer terrestre. Ainsi le recours fanonien à la violence procède-t-il moins de quelque escalade vers les extrêmes que d'un rétablissement de la responsabilité oblitérée. Pour ce faire Fanon va répéter, reprendre certaines caractéristique du colonialisme, mais en les bouleversant absolument.

Kierkegaard remet en cause le concept hégélien de médiation car, selon lui, le changement qu'il implique survient inexplicablement, sans qu'on sache jamais d'où il a surgi, ni pour quelle raison il survient. À la notion hégélienne, il substitue celle de répétition. « La dialectique de la répétition est simple car ce qui est répété a existé, sinon il ne pourrait être répété ; mais c'est précisément le fait d'avoir existé qui donne à la répétition le caractère d'une nouveauté. »⁸⁹⁶ La répétition l'est de ce qui est. Or, pour ainsi dire, dans le monde colonial la violence définit l'unique loi de l'être. Il n'y a pas d'autre choix que de la reprendre. Matthieu Renaut écrit, à la suite des remarques d'Ato Sekyi-Otu sur l'appropriation comme transvaluation⁸⁹⁷, des lignes très justes sur l'usage fanonien des idées, des concepts, des philosophies européennes, « double exigence de rupture et de reprise »⁸⁹⁸. Il n'est qu'à préciser que c'est une conséquence de toute l'ontologie (ou de la contre-ontologie) fanonienne de la répétition mimétique. Prendre à l'autre ses mots, sa langue, ses gestes, sa mise, ses objets... Mais, déjà, ce ne sont plus les mêmes mots, plus la même langue, plus les mêmes gestes, plus la même mise, plus les mêmes objets. Seulement, l'autre l'ignore ; quand l'écaille lui tombe des yeux, il est déjà trop tard. « Seule l'anthropophage nous unit. Socialement / Économiquement. Philosophiquement. / Unique loi du monde. »⁸⁹⁹

La politique fanonienne est une politique de la répétition et, partant, une politique de la mimesis. Si l'on ne répète que l'être, il faut bien, d'une manière où d'une autre, l'imiter.

⁸⁹⁶ KIERKEGAARD Søren, *La Répétition*, op. cit., p. 60.

⁸⁹⁷ SEKYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, op. cit., pp. 183-184.

⁸⁹⁸ RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon*, op. cit., p. 191.

⁸⁹⁹ ANDRADE Oswald de, *Manifeste anthropophage*, op. cit., p. 9.

Mais, pour que surgisse le nouveau, une simple imitation ne suffit pas. Il doit y avoir à la fois répétition sans imitation, et imitation sans répétition. Quelque chose comme une politique kierkegaardienne s'esquisse chez Fanon. Il ne sera pas le dernier à cheminer dans cette direction ; c'est dans l'optique d'une pensée de la communauté que Bernard Aspe livre de Kierkegaard et de sa conception de l'imitation du Christ une frappante interprétation d'obédience agambénienne : « Il ne s'agit donc pas de reconduire son enseignement, mais de “redupliquer” l'enseignement dans l'existence même. Dans cette reduplication, l'existence elle-même est transformée jusque dans ses formes les plus quotidiennes. »⁹⁰⁰ La différence entre Aspe et Fanon tient en ceci qu'aux yeux du second, l'imitation ne perd rien de sa portée ni de son effectivité lorsqu'elle s'empare de modèles dénués d'exemplarité absolue. L'imitation du *fidai* ou de l'européenne par la révolutionnaire est peut être plus politique que l'imitation du Christ, car elle reçoit sa loi d'une conjoncture, d'une bataille, d'un ennemi, non du modèle lui-même. Quelque chose semble persister, dans la pensée d'Aspe, d'un besoin d'éthicité. Fanon s'en préserve.

Il n'y a pour Fanon que des répétitions imitatives, et des répétitions de répétitions. Ce qui fait la nouveauté d'une itération, ce sont les particularités du contexte où elle prend place, de ceux qui la prennent en charge, de leurs ambitions. Elles peuvent procéder du symbolique, c'est-à-dire du projet d'une totalisation autoritaire. Mais elles peuvent aussi bien relever du diabolique, c'est-à-dire d'une singularisation et d'une relationnalité. La caractéristique du symbolique consiste à poser l'existence d'un modèle canonique à la répétition. Or, la répétition que Fanon met au principe de sa pensée est précisément celle qui libère le modèle de son autorité. Qui sait contre quoi il se bat n'a pas besoin d'un Modèle unique. L'enjeu, c'est la désymbolisation de ce qu'on répète, c'est-à-dire son arrachement à l'ennemi, son changement radical de valence. La synthèse, dans la philosophie hégélienne, désigne la répétition positive de l'antithèse, la réitération affirmative de la négation. Il pose qu'une telle affirmation équivaut à une symbolisation, une totalisation qui abolit les différences. Aux yeux de Fanon, il n'en est rien. Ce moment, dans sa propre pensée, est celui d'une diabolisation où les différences subsistent, mais changent de morphologie. On peut demeurer en rapport sans vouloir que le rapport ne s'abolisse, c'est-à-dire que l'un des deux termes soit aboli par l'autre. La répétition n'est pas soit positive, soit négative. C'est toujours une transformation.

⁹⁰⁰ ASPE Bernard, « C'est la veille », in : *Kénose. Revue philosophique & politique*, n° 0, Toulouse, 2014, p. 22.

À une échelle plus large, celle du collectif, voir même l'échelle nationale, la répétition doit, pour reprendre une formule de Slavoj Žižek, permettre l'avènement de l'inaccompli⁹⁰¹. C'est à cela qu'invite Fanon à la fin des *Damnés de la terre* en appelant de ses vœux ce qu'on pourrait nommer une *double mémoire* :

Il s'agit pour le tiers monde de recommencer une histoire de l'homme qui tienne compte à la fois des thèses quelquefois prodigieuses soutenues par l'Europe mais aussi des crimes de l'Europe dont le plus odieux aura été, au sein de l'homme, l'écartèlement pathologique de ses fonctions et l'émiettement de son unité, dans le cadre d'une collectivité de la brisure, la stratification, les tensions sanglantes alimentées par des classes, enfin, à l'échelle immense de l'humanité, les haines raciales, l'esclavage, l'exploitation et surtout le génocide exsangue que constitue la mise à l'écart d'un milliard et demi d'hommes. Donc, camarades, ne payons pas de tribut à l'Europe en créant des États, des institutions et des sociétés qui s'en inspirent. L'humanité attend autre chose de nous que cette imitation caricaturale et dans l'ensemble obscène.⁹⁰²

Cette double mémoire, qui répète, en la rendant inessentielle, la double conscience écartelée de l'indigène, invite les Africains à ne pas oublier les savoirs européens, mais également à se souvenir des massacres dont ils ont été l'instrument ou l'objet ; et surtout, à ne pas oublier la segmentation de l'humanité en classes, et en races.

Au final, la philosophie sociale de Fanon procède toujours d'un même axiome, qui pourrait s'énoncer en une formule : *la préséance du négatif*. Elle s'avère notamment sous deux formes. L'expérience vécue de l'extrême violence est le seul critère à même, à la fois, de mettre en branle une mobilisation sociale telle qu'une révolution, et de la légitimer. Et, d'autre part, l'inimitié doit se révéler comme l'unique facteur authentiquement politique d'unification du peuple, c'est-à-dire, paradoxalement, le seul qui ne soit pas fondé sur des critères *a priori* inégalitaires comme le sont tous ceux qui procèdent de l'éthicité. Fanon permet de dépasser la conception schmittienne de l'inimité. La distinction politique n'est pas simplement une distinction entre amis et ennemis. C'est une différence entre deux manières de concevoir l'amitié et l'inimité : la façon symbolique (c'est-à-dire étatique) d'une part, et la manière diabolique (c'est-à-dire révolutionnaire) de l'autre. Cette préséance du négatif constitue peut-être, sinon l'impasse, du moins la limite de la pensée fanonienne. Mais c'est

⁹⁰¹ Nous « ne pouvons que répéter, réaliser, ce qui EST déjà dans la texture héritée, mais pour affirmer, beaucoup plus radicalement, l'« ouverture » du passé lui-même : le passé *en tant que lui-même* ne consiste pas simplement en « ce qu'il y avait », il contient des potentiels cachés, irréalisés, et l'authentique avenir est la répétition/recouvrance de *ce passé-là*, non pas du passé tel qu'il fut, mais des éléments du passé que celui-ci, dans sa réalité, a trahis, réprimés, échoué à réaliser. » ŽIŽEK Slavoj, *Pour Défendre les Causes perdues* (2008), trad. Daniel Bismuth, Paris, Flammarion, 2011, p. 81, italiques dans l'original.

⁹⁰² DT, p. 304.

également sa force. Car on peut toujours se demander ce qui pourrait advenir de l'unité diabolique, par exemple, dans un monde enfin débarrassé du colonialisme et du néocolonialisme. Mais enfin, un tel monde n'est pas prêt de voir le jour.

Il n'est de symbolisation *politique* que sur fond du diabolique. C'est en vertu de cette préséance du négatif que la conception fanonienne de la politique, bien qu'effectivement révolutionnaire, n'est guère porteuse de quelque grand récit, mais doit se faire espace de circulation pour des récits plus modestes. C'est la *praxis* combattante dont ils sont des expressions, mais aussi des invites à la réorientation, qui les fait converger. Il n'y a pas là débauche carnavalesque, mais concentration agonistique de récits mineurs, pourtant guidés par un seul et même but. Comme chez Héraclite, le conflit est le père des êtres ; c'est pour ainsi dire du combat que surgissent les combattants, non l'inverse. Cet ennemi, il n'est possible de l'atteindre qu'en se faisant violence à soi-même.

Le XX^e siècle a connu son retour à Freud, son retour à Marx. Peut-être le XXI^e aurait-il quelque chose à gagner en s'acheminant vers le « retour à Fanon » dont les pensées des Sud et les combats des minorités raciale ont besoin. Le présent travail a tenté d'en proposer une première esquisse. Il pourrait trouver des développements et apporter des lumières dans deux directions différentes au moins. D'une part, dans le registre traditionnel de la philosophie sociale, l'analyse d'un point de vue existentiel des conditions de la relégation dans les sociétés contemporaines. Et d'autre part, dans une optique plus globale, la perspective d'une critique de la géopolitique. Plus nécessaire serait sans doute l'articulation de ces deux domaines, et ces deux échelles, seule à même de rendre possible une philosophie de la mondialisation ou de la mondialité, dont la pensée critique de Fanon offre les premiers linéaments. Tout comme Gilles Deleuze et Félix Guattari voulurent libérer la psychanalyse du familialisme, il faut libérer de l'égotisme la philosophie de l'existence. Cette exigence participe de ce qui demeure vivant dans la pensée fanonienne. Les questions raciale, politique, prennent place de façon décisive dans une interrogation sur la mondialisation, au sens de processus historiques de constructions de mondes par des réalités humaines.

Nul ne sait encore ce qu'*être-au-monde* veut dire.

Bibliographie

(Ne sont listés que les textes cités.)

1. Littérature primaire

Livres :

FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1952.

FANON Frantz, *L'An V de la révolution algérienne* (1959), Paris, La Découverte, 2011.

FANON Frantz, *Les Damnés de la terre* (1962), Paris, La Découverte, 2002.

FANON Frantz, *Pour La Révolution africaine. Écrits politiques* (1964), Paris, La Découverte, 2006.

Articles et manuscrits :

FANON Frantz, « La vie quotidienne dans les douars », non daté, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), FNN 1.1, pp. 6-7.

FANON Frantz, « Lettre de Frantz Fanon à ses parents » (12.04.1945), in : *Sud/Nord*, n° 22, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2008.

FANON Frantz, « Le trouble mental et le trouble neurologique » (1951), in : *L'Information psychiatrique*, vol. 51, n° 10, Paris, 1975.

FANON Frantz, « Lassitude », in : *Trait d'union*, n° 129, Saint-Alban, vendredi 19 décembre 1952.

AZOULAY Jacques, SANCHEZ F., FANON, Frantz, « Introduction aux troubles de la sexualité chez le Nord-Africain », 1954, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), FNN 1.4.

FANON Frantz, « Rencontre de la société et de la psychiatrie (notes de cours par Lilia Ben Salem, Tunis) », 1959-1960, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), FNN 1.16.

FANON Frantz et AZOULAY Jacques, « La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques », in : *L'Information psychiatrique*, vol. 51, n° 10, Paris, 1975.

FANON Frantz, LACATON R., « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », in : *L'Information psychiatrique*, vol. 51, n° 10, Paris, 1975.

2. Littérature secondaire

(Ne sont listés ici que les ouvrages ou articles qui traitent explicitement et majoritairement de Frantz Fanon.)

AMERY Jean, « L'homme enfanté par l'esprit de la violence » (1971), trad. Julie-Françoise Kruidenier et Adrian Daub, in : *Les Temps Modernes*, n° 635-636, Paris, Gallimard, 2005.

BIRD-POLLAN Stefan, « Fanon : colonialism and the critical ideals of German idealism », in : *Critical Horizons*, vol. 13, n° 3, Sheffield, Equinox Publishing, 2011.

CAUTE David, *Frantz Fanon*, trad. Guy Durand, Paris, Seghers, 1970.

CHALIAND Gérard, « Frantz Fanon à l'épreuve du temps », *Les Bâtisseurs d'histoire*, Paris, Arléa, 1995.

CHAULET ACHOUR Christiane, *Frantz Fanon l'importun*, Montpellier, Chèvre-feuille étoilée, 2004.

CHAULET ACHOUR Christiane, *Frantz Fanon : Peau noire, masques blancs*, Paris, Honoré Champion, 2013.

CHERKI Alice, « Préface à l'édition de 2002 », in : FANON Frantz, *Les Damnés de la terre* (1962), Paris, La Découverte, 2002.

CHERKI Alice, *Frantz Fanon, portrait*, Paris, Seuil, 2000.

CHOW Rey « The politics of admittance. Female sexual agency, miscegenation, and the formation of community in Frantz Fanon », in : ALESSANDRINI Anthony C. (dir.), *Frantz Fanon. Critical perspectives*, Londres – New-York, Routledge, 1999.

FORSYTHE Dennis, « Frantz Fanon – The Marx of the third world », in : *Phylon*, vol. 34, n° 2, Atlanta, Clark Atlanta University, 1973.

GIBSON Nigel C., *Fanon. The postcolonial imagination*, Cambridge, Polity Press, 2003.

GILROY Paul, « Fanon and Améry : theory, torture and the prospect of humanism », in : *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n° 7-8, Los Angeles – Londres – New Delhi – Singapour, Sage Publications, 2010.

GORDON Jane Anna, *Creolizing Political Theory. Reading Rousseau through Fanon*, New York, Fordham University Press, 2014.

GORDON Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*, New York – Londres, Routledge, 1995.

GORDON Lewis R., « Fanon's tragic revolutionary violence », in : GORDON Lewis R., SHARPLEY-WHITING T. Denean, WHITE Renee T. (dir.), *Fanon : A critical reader*, Oxford, Blackwell, 1996.

GORDON Lewis R., « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon », trad. Sonia Dayan-Herzbrun, in : *Tumultes*, n° 31, Paris, Kimé, 2008.

GROSGOUEL Ramón, « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos », trad. Jim Cohen, in : *Mouvements*, n° 72, Paris, La Découverte, 2012.

VOGT Erik, « Žižek and Fanon : on violence and related matters », in : KHADER Jamil & ROTHENBERG Molly Anne, *Žižek Now*, Cambridge, Polity Press, 2013.

MACHEREY Pierre, « Deux figures de l'interpellation : "Hé, vous, là-bas !" (Althusser) et "Tiens, un nègre !" (Fanon) » (12.02.2012), *La Philosophie au sens large* (philolarge.hypotheses.org).

MBEMBE Achille, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », in : *Rue Descartes*, n° 58, Paris, 2007.

MBEMBE Achille, « La pensée métamorphique. À propos des Œuvres de Frantz Fanon », in : Fondation Frantz Fanon (dir.), *Frantz Fanon par les textes de l'époque*, Paris, Les Petits Matins, 2012.

MURARD Numa, « Psychothérapie institutionnelle à Blida », in : *Tumultes*, n° 31, Paris, Kimé, 2008.

NURSEY-BRAY Paul, « Race and Nation : ideology in the thought of Frantz Fanon », in : *The Journal of african studies*, vol. 18, n° 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, Université Paris 7 Denis Diderot, Université degli Studi di Bologna, 17 septembre 2011.

RENAULT Matthieu, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

RENAULT Matthieu, « Damnation. Des usages de la religion chez Frantz Fanon », in : *Théorèmes*, n° 4, 2013 (theoremes.revues.org).

SCHAEPELYNCK Valentin, « Sartre avec Fanon : notes et réflexions sur une alliance », in : BARROT Emmanuel (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.

SEKYI-OTU Ato, *Fanon's dialectic of experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

TOSQUELLES François, « Frantz Fanon à Saint-Alban », in : *Sud/Nord*, n° 22, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2008.

3. Race, colonialisme, postcolonialisme

ADOTEVI Stanislas, *Négritude et négrologues*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972.

AJARI Norman, « De la montée en humanité. Violence et responsabilité chez Achille Mbembe », in : *Revue Ubuntu*, n°1, 2013 (revue-ubuntu.org).

ALLEN Ernest Jr., « On the reading of riddles. Rethinking Du Boisian “double consciousness” », in : GORDON Lewis R. (dir.), *Existence in black. An anthology of black existential philosophy*, Londres – New-York, Routledge, 1996.

ARENDT Hannah, *L'Impérialisme* (1951), trad. Martine Leiris et Hélène Frappat, Paris, Seuil, 2002.

BALDWIN James, *La prochaine fois, le feu* (1962), trad. Michel Sciama, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1963.

BALIBAR Étienne, « Racisme et nationalisme », in : BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, *Race, nation, classe* (1988), Paris, La Découverte, 1997.

BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise, *La République Coloniale*, Paris, Hachette Littératures, 2003.

BARKAT Sidi Mohammed, *Le Corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

BAYART Jean-François, *Les Études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.

BESSONE Magali, *Sans Distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013.

BHABHA Homi, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (1994), trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007.

BLEVIS Laure, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », in : *Droit et société*, n° 48, Paris, Éditions Juridiques Associées, 2001.

BOGGIO ÉWANJE-ÉPÉE Félix et MAGLIANI-BELKACEM Stella, *Les Féministes blanches et l'empire*, Paris, La Fabrique, 2012.

BOYER-BEN KEMOUN Joëlle, *Colonisation européenne et système colonial. Du XIX^e siècle aux années 1960*, Paris, Ellipse, 2004.

BRUNSCHWIG Henri, *Le Partage de l'Afrique noire*, Paris, Flammarion, 1971.

CAROTHERS J. C., *The African Mind in health and disease. A study in ethnopsychiatry*, Genève, World Health Organization, 1953.

CARTIER Henri, *Comment la France « civilise » ses colonies* (1932), Paris, Les Nuits Rouges, 2006.

CERVULLE Maxime, *Dans Le Blanc des yeux. Diversité, racisme et médias*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

CERVULLE Maxime et REES-ROBERTS Nick, *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*, Paris, Armand Colin/INA, 2010.

CESAIRE Aimé, *Une Tempête*, Paris, Seuil, 1969.

CESAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme* (1955), Paris, Présence Africaine, 2004.

CESAIRE Aimé, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005.

CHATTERJEE Partha, *Politique des gouvernés. Réflexions sur la politique populaire dans la majeure partie du monde* (2004), trad. Christophe Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

COOPER Frederick et STOLER Ann Laura, *Repenser Le Colonialisme*, trad. Christian Jeanmougin Paris, Payot, 2013.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », in : FERRO Marc (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003.

COSTANTINI Dino, *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, La Découverte, 2008.

COTTIAS Myriam, « Un genre colonial ? Mariage et citoyenneté dans les Antilles françaises (XVII^e-XX^e siècles) », in : BERGER Anne Emmanuelle et VARIKAS Eleni (dir.), *Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2011.

COUDERC-MORANDEAU Stéphanie, *Philosophie républicaine et Colonialisme*, Paris, L'Harmattan, 2008.

DELAFOSSÉ Maurice, *Vocabulaire comparatif de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire*, Paris, Leroux, 1904.

DELGADO Richard & STEFANCIC Jean, *Critical Race Theory : an introduction*, New York – Londres, New York University Press, 2012.

DELPHY Christine, « Race, caste et genre en France » (2005), *Classer, dominer. Qui sont les "autres" ?*, Paris, La Fabrique, 2008.

DIAGNE Souleymane Bachir, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF, 2008.

DORLIN Elsa, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française* (2006), Paris, La Découverte, 2009.

DORLIN Elsa, « Politique des origines et politisation des origines : mythologie contre généalogie du “nous” », in : BIRNBAUM Jean (dir.), *D'Où Venons Nous ?*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

DU BOIS W. E. B., *Les Âmes du peuple noir* (1903), trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007.

FRAISSE Simone, « Péguy et le colonialisme », in : DURAND Jean-François (dir.), *Péguy – Senghor. La Parole et le monde*, Paris, L'Harmattan, 1996.

GILROY Paul, « Black Fascism », in : *Transition*, n° 81/82, Bloomington, Indiana University Press, 2000.

GILROY Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* (1993), trad. Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2010.

GROSGOUEL Ramón, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global », in : *Multitudes*, n° 26, Paris, 2006.

GUILLAUMIN Colette, *L'Idéologie raciste* (1972), Paris, Gallimard, 2002.

HAJJAT Abdellali, *Les Frontières de l'« identité nationale ». L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, Paris, La Découverte, 2012.

HALL Stuart et ALIZART Mark, « Entretien avec Stuart Hall », in : ALIZART Mark, HALL Stuart, MACE Éric, MAIGRET Éric, *Stuart Hall*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

HALL Stuart, « Quand commence le postcolonial ? », *Identités & Culture. Politique des cultural studies*, Paris, Amsterdam, 2007.

HALL Stuart, « Anciennes et nouvelles identités, anciennes et nouvelles ethnicités » (1991), trad. Aurélien Blanchard et Florian Voros, *Identités et cultures 2. Politiques des différences*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

HARAWAY Donna, « La race : donneurs universels dans une culture vampirique. Tout est dans la famille : les catégories biologiques de filiation dans les États-Unis du XX^e siècle » (1977), *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, trad. Pierre-Armand Canal, Paris, Exils, 2007

KHIARI Sadri, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*, Paris, La Fabrique, 2009.

LE COUR GRANDMAISON Olivier, *Coloniser, Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005.

LE COUR GRANDMAISON Olivier, *De L'Indigénat. Anatomie d'un « monstre » juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'empire français*, Paris, La Découverte-Zones, 2010.

LUSTE BOULBINA Seloua, *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie*, Lyon, Sens Public, 2008.

M'BOKOLO Elikia, « Afrique centrale : le temps des massacres », in : FERRO Marc (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003.

MALDONADO-TORRES Nelson, « On the coloniality of Being. Contributions to the development of a concept », in : *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2, New-York – Londres, Routledge, 2007.

MALDONADO-TORRES Nelson, *Against War. Views from the underside of modernity*, Durham – Londres, Duke University Press, 2008.

MASSON Sabine, « Sexe, race et colonialité. Point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine et féministe », in : DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009.

MBAYE Saliou, *Histoire des institutions coloniales françaises en Afrique de l'Ouest (1816-1960)*, Dakar, s.n., 1991.

MIGNOLO Walter, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », in : *Multitudes*, n° 6, Paris, Exils, 2001.

MIGNOLO Walter, « Epistemic disobedience. Independent thought and de-colonial freedom », in : *Theory, Culture & Society*, vol. 26, n° 7-8, Los Angeles – Londres – New Delhi – Singapour, Sage Publications, 2009.

MIGNOLO Walter, *Local Histories, global designs. Coloniality, subaltern knowledges and border thinking* (2000), Princeton, Princeton University Press, 2012.

MIGNOLO Walter, « Geopolitics of sensing and knowing : On (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience », in : *Confero*, vol. 1, n° 1, 2013.

MOHANTY Chandra Talpade, « Sous le regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial » (1984), in : DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009.

NANDY Ashis, *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme* (1983), trad. Annie Montaut, Paris, Fayard, 2007.

NGUGI wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit* (1987), trad. Sylvain Prudhomme, Paris, La Fabrique, 2011.

NKRUMAH Kwame, *L'Afrique doit s'unir* (1963), trad. Laurent Jospin, Paris, Présence Africaine, 1994.

NKRUMAH Kwame, *Le Consciencisme* (1969), trad. Starr et Mathieu Howlett, Paris, Présence Africaine, 1976.

PACHON SOTO Damián, « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être », trad. Marine Gallois-Lacroix, in : *Cahiers des Amériques Latines*, n° 62, Paris, IHEAL éditions, 2009.

REYNAUD PALIGOT Carole, *La République raciale 1860-1930*, Paris, PUF, 2006.

RIGOUSTE Mathieu, *L'Ennemi intérieur* (2009), Paris, La Découverte, 2011.

ROBIN Marie-Monique, *Escadrons de la mort, l'école française* (2004), Paris, La Découverte, 2008.

SAADA Emmanuelle, *Les Enfants de la colonie*, Paris, La Découverte, 2007.

SAID Edward W., *Culture et Impérialisme* (1993), trad. Paul Chemla, Paris, Fayard-Le Monde Diplomatique, 2000

SAID Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978), trad. Catherine Malmoud, Paris, Seuil, 1980.

SALA-MOLINS Louis, *Le Code Noir ou le calvaire de Canan* (1987), Paris, PUF, 2007.

SARRAUT Albert, *Grandeur et servitude coloniales* (1931), Paris, L'Harmattan, 2012.

SENGHOR Léopold Sédar, *Ce Que Je Crois. Négritude, francité et civilisation de l'universel*, Paris, Grasset, 1988.

SIBEUD Emmanuelle, *Une Science impériale pour l'Afrique ? La construction des savoirs africanistes en France 1878-1930*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002

SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* (1988), trad. Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

STAUDIGL Michael, « Rassismus – Zur Phänomenologie leibhaftig inferiorisierender Desozialisierung » in : HETZEL A., LIESCH B., SEPP H.R. (dir.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin, Akademie, 2011.

STOLER Ann Laura, *Race and the education of desire. Foucault's History of sexuality and the colonial order of things*, Durham – Londres, Duke University Press, 1995.

TAGUIEFF Pierre-André, *La Couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris, Mille et une Nuits, 2002.

WRIGHT Richard, *Puissance noire* (1954), trad. Roger Giroux, Paris, Corrêa Buchet/Chastel, 1955.

YOUNG Robert J. C., *Postcolonialism. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

ZAMIR Shamoon, *Dark Voices. W.E.B. Du Bois and American thought. 1888-1903*, Chicago – Londres, Chicago University Press, 1995.

ZIEGLER Jean, *Main basse sur l'Afrique. La recolonisation*, Paris, Seuil, 1980.

4. Philosophies

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), trad. Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

AGAMBEN Giorgio, « Aby Warburg et la science sans nom » (1984), *Image et mémoire*, Paris, Hoëbeke, 1998.

AGAMBEN Giorgio, *Moyens sans fins*, Paris, Payot & Rivages, coll. Rivages poche, 2002.

AGAMBEN Giorgio, *État d'exception. Homo sacer II, 1*, trad. Joël Gayraud, Paris, Seuil, 2003.

AGAMBEN Giorgio, *Ce Qui Reste d'Auschwitz* (1998), trad. Pierre Alferi, Paris, Payot & Rivages, 2006.

AGAMBEN Giorgio, *Qu'est ce qu'un dispositif* (2006), trad. Martin Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2007.

AGAMBEN Giorgio, *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. Joël Gayraud, Paris, Vrin, 2009.

AGAMBEN Giorgio, *De La Très Haute Pauvreté. Règles et forme de vie. Homo sacer IV, 1*, trad. Joël Gayraud, Paris, Rivages, 2011.

AMERY Jean, *Par-delà le Crime et le Châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable* (1966), trad. Françoise Wuilmart, Arles, Actes Sud, 1995.

ARENDT Hannah, « De la violence » (1969), trad. Guy Durand, *L'Humaine Condition*, Paris, Gallimard, coll. « Quatro », 2012.

ARISTOTE, *Poétique*, trad. J. Hardy, Paris, Gallimard, 1996.

BACHELARD Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique* (1938), Paris, Vrin, 2004.

BADIOU Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.

BADIOU Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997.

- BADIOU Alain, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.
- BADIOU Alain, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal* (1993), Caen, Nous, 2003.
- BADIOU Alain, *Le Siècle*, Paris, Seuil, 2005.
- BALIBAR Étienne, « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.
- BALIBAR Étienne, « Prolégomènes à la souveraineté » (2000), *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.
- BALIBAR Étienne, *Droit de cité* (1998), Paris, PUF, 2002.
- BALIBAR Étienne, *La Philosophie de Marx* (1993), Paris, La Découverte, 2010.
- BALIBAR Étienne, *Violence et Civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.
- BALIBAR Étienne, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.
- BATAILLE Georges, *La Part Maudite*, Paris, Minuit, 1967.
- BELHAJ KACEM Mehdi, *Inesthétique et Mimesis. Badiou, Lacoue-Labarthe et la question de l'art*, Paris, Lignes, 2010.
- BENJAMIN Walter, « Sur le concept d'histoire » (1940), trad. Maurice de Gandillac, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.
- BENJAMIN Walter, *Critique de la violence* (1921), trad. Nicole Casanova, Paris, Payot, 2012.
- BLUMENBERG Hans, *La raison du mythe*, trad. Stéphane Dirschauer, Paris, Gallimard, 2005.
- BODIN Jean, *Les Six Livres de la République. Un abrégé de l'édition de Paris de 1583*, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- BONI Livio, « Guerre, deuil hyperbolique, nécro-logie. Derrida avec Butler ? », in : DAVID-MENARD Monique (dir.), *Sexualités, genres et mélancolie. S'entretenir avec Judith Butler*, Paris, Éditions Campagne Première, 2009.
- BUCK-MORSS Susan, *Hegel et Haïti* (2000), trad. Noémie Ségol, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2006.
- BUTLER Judith, « Attachement obstiné, assujettissement corporel. Une relecture de la conscience malheureuse de Hegel », *La Vie psychique du pouvoir* (1997), trad. Brice Matthieussent, Paris, Léo Scheer, 2002.
- BUTLER Judith, *Le Pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif* (1997), trad. Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2004.

- BUTLER Judith, *Vie précaire* (2004), Paris, Amsterdam, 2005.
- BUTLER Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (1990), trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2006.
- BUTLER Judith, *Ce Qui Fait Une Vie* (2009), trad. Joëlle Marelli, Paris, La Découverte, 2010.
- BUTLER Judith, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle* (1987), trad. Philippe Sabot, Paris, PUF, 2011.
- BUTLER Judith, « Le désir de reconnaissance », *Défaire Le Genre* (2004), Paris, Amsterdam, 2012.
- BUTLER Judith et MALABOU Catherine, *Sois Mon Corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, trad. Elsa Boyer, Paris, Bayard, 2010.
- BUTLER Judith et SPIVAK Gayatri, *L'État global* (2007), trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2009.
- CARRE Louis, *Axel Honneth : Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 2013.
- CHAMAYOU Grégoire, *Les Corps Vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris, La Découverte-Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2008.
- CHAMAYOU Grégoire, *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, Paris, La Fabrique, 2010.
- CHAMAYOU Grégoire, *Théorie du drone*, Paris, La Fabrique, 2013.
- CHATELET François, *Hegel*, Paris, Seuil, 1968.
- COMBES Muriel, *La Vie inséparée. Vie et sujet au temps de la biopolitique*, Paris, Dittmar, 2011.
- DE CALAN Ronan et MOATI Raoul, *Žižek. Marxisme et psychanalyse*, Paris, PUF, 2012.
- DELEUZE Gilles, *Proust et les signes* (1970), Paris, P.U.F., 1998.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DEROITTE Élise, « Construire l'histoire à partir des vaincus, une sortie de la répétition ? Une lecture des thèses *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin », in : *Les Carnets du Centre de philosophie du droit*, n° 151, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2009.
- DERRIDA Jacques, « Fors », in : ABRAHAM Nicolas et TOROK Maria, *Le Verbier de l'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976.

- DERRIDA Jacques, « Introduction », in : HUSSERL Edmund, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962
- DERRIDA Jacques, *De La Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- DERRIDA Jacques, « La pharmacie de Platon », *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- DERRIDA Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- DERRIDA Jacques, *Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 2000.
- DERRIDA Jacques, *Force de loi* (1994), Paris, Galilée, 2005.
- DERRIDA Jacques et STIEGLER Bernard, *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée/INA, 1996.
- DESANTI Jean Toussaint, *Phénoménologie et Praxis*, Paris, Éditions Sociales, 1963.
- ESPOSITO Roberto, *Communauté, immunité, biopolitique* (2008), trad. Bernard Chamayou, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010.
- FALLOT Jean, *Cette Mort qui n'en est pas une*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993.
- FERRY Luc et RENAUT Alain, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985.
- FISCHBACH Franck, « Présentation », in : MARX Karl, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007.
- FISCHBACH Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT Michel, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.
- FOUCAULT Michel, *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard-Seuil, 1999.
- FRANCK Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986.
- GODDARD Jean-Christophe, *Violence et Subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008.
- GORDON Lewis R., *Disciplinary decadence. Living thought in trying times*, Boulder – Londres, Paradigm, 2006.
- GORDON Lewis R., *Existentialia Africana. Understanding africana existential thought*, New York – Londres, Routledge, 2000.
- GRAMSCI Antonio, *Textes*, Paris, Éditions Sociales, 1983
- GRONDIN Jean, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

- GUSDORF Georges, *Kierkegaard* (1963), Paris, CNRS Éditions, 2011.
- HAUSER Michael, « Humanism is not enough. Interview with Slavoj Žižek », in : *International Journal of Žižek Studies*, vol. 3, n° 3, 2007.
- HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit* (1807), vol. 1, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941.
- HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012.
- HEGEL G.W.F., *La Raison dans l'histoire* (1830), trad. Kostas Papaïoannou, Paris, Pocket, 2012.
- HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad., avant-propos et notes Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1938.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et Conférences* (1954), trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER Martin, « De l'essence de la vérité », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps* (1927), trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps* (1927), trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER Martin, *Langue de tradition et langue technique* (1962), trad. Michel Haar, Bruxelles, Lebeer-Hossman, 1990.
- HOARE George & SPERBER Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013.
- HONNETH Axel, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2008.
- HONNETH Axel, *La Lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2013.
- HONNETH Axel, *Les Pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (2001), trad. Franck Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.
- HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes* (1947), trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 2008.
- KANT Emmanuel, *Qu'est ce que les Lumières ?* (1784), trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, 2006.
- KERVEGAN Jean-François, *Que Faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011.

KIERKEGAARD Søren, *Traité du désespoir* (1849), trad. Knud Ferlov et Jean Gâteau, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1949.

KIERKEGAARD Søren, *Le Concept de l'angoisse* (1844), trad. Knud Ferlov et Jean Gâteau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

KIERKEGAARD Søren, *Crainte et Tremblement* (1843), trad. Charles Le Blanc, Paris, Payot & Rivages, 2000.

KIERKEGAARD Søren, *La Répétition* (1843), trad. Jacques Privat, Paris, Payot & Rivages, 2003.

KOJEVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

LABICA Georges, *Robespierre. Une politique de la philosophie* (1990), Paris, La Fabrique, 2013.

LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *Poétique de l'histoire*, Paris, Galilée, 2002.

LACOUÉ-LABARTHE Philippe et NANCY Jean-Luc, *Le Mythe nazi* (1991), La Tour-d'Aigues, L'Aube, 2005.

LEFORT Claude, « Réversibilité : liberté politique et liberté de l'individu » (1982), *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1990.

LUKACS Georg, *Histoire et conscience de classe* (1923), trad. Koastas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960.

LYOTARD Jean-François, *La Phénoménologie* (1952), Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007.

MACHEREY Pierre, *Marx 1845. Les « Thèses » sur Feuerbach*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

MALABOU Catherine, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique* (1996), Paris, Vrin, 2012.

MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982), Paris, Fayard, 1993.

MARTIN Jean-Clet, *Une Intrigue criminelle de la philosophie. Lire la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2009.

MARX Karl, *Misère de la philosophie* (1847), *Économie I*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963.

MARX Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), trad. Grégoire Chamayou, Paris, Flammarion, 2007.

- MARX Karl, « Introduction de 1857 », *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions Sociales, 2011.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MONOD Jean-Claude, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2006.
- MOUNIER Emmanuel, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard, 1962.
- NANCY Jean-Luc, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002.
- PAGANI Dominique, *Féminité et communauté chez Hegel. Le rapport de l'esthétique au politique dans le système*, Paris, Delga, 2010.
- PAPAÏOANNOU Kostas, *Hegel (1962)*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- PERRET Catherine, *L'Enseignement de la torture. Réflexions sur Jean Améry*, Paris, Seuil, 2013.
- RANCIERE Jacques, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.
- ROGOZINSKI Jacob, *Faire Part. Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2005.
- RONELL Avital, *Test Drive. La passion de l'épreuve (2005)*, trad. Christophe Jaquet, Paris, Stock, 2009.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755)*, Paris, Flammarion, 2008.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- SARTRE Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954.
- SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome 1 : Théorie des ensembles pratiques (1960)*, Paris, Gallimard, 1985.
- SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme (1946)*, Paris, Gallimard, 1996.
- SCHMITT Carl, *La Notion de politique suivi de Théorie du Partisan*, trad. Marie-Louise Steinhäuser, Paris, Flammarion, 1992.
- SCHMITT Carl, *La Guerre civile mondiale*, trad. Céline Jouin, Paris, Ère, 2007.
- SCHMITT Carl, *Le Nomos de la Terre (1950)*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2012.
- SCHÜRMANN Reiner, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir (1982)*, Paris – Bienne, Diaphanes, 2013.
- SIBERTIN-BLANC Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010.

SIBERTIN-BLANC Guillaume, *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2012.

SICHERE Bernard, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris, Grasset, 1982.

STIEGLER Bernard, *La Technique et le Temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994.

STIEGLER Bernard, *La Technique et le Temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001.

STIEGLER Bernard, *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008.

STIEGLER Bernard et Ars Industrialis, *Réenchâter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2005.

STRAUSS Leo, « La philosophie politique et l'histoire » (1949), *La Philosophie politique et l'histoire*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Librairie Générale Française, 2008.

TAUBES Jacob, « Lettre à Armin Mohler » (14.02.1952), *En Divergeant Accord. À propos de Carl Schmitt*, trad. Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2003.

TAYLOR Charles, « La politique de la reconnaissance », *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), trad. Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994.

TERREL Jean, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010

THEIS Robert, « Respect de la loi, respect de la personne : Kant », in : *Le Portique*, n° 11, Metz, 2003.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De La Démocratie en Amérique* (1835), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1986.

TOCQUEVILLE Alexis de, « Lettre sur l'Algérie » (1837), *Sur L'Algérie*, Paris, Granier-Flammarion, 2003.

TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), Yaoundé, Éditions CLE, 1981.

VAYSSE Jean-Marie, *Hegel. Temps et histoire*, Paris, PUF, 1998.

VENCENTI Luc, « Philosophie pratique et identité de la philosophie », in : *Archives de Philosophie*, vol. 68, n° 4, Paris, Centre Sèvres, 2005.

WAHL Jean, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), Paris, PUF, 1951.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), trad. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993

ŽIZEK Slavoj, « A leftist plea for “Eurocentism” », in : *Critical Inquiry*, Vol. 24, n° 4, Chicago, Chicago University Press, 1998.

ŽIZEK Slavoj, « Le Sujet interpassif », *La Subjectivité à venir. Essais critiques*, Paris, Flammarion, 2004.

ŽIZEK Slavoj, *Robespierre : entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008.

ŽIZEK Slavoj, *Le Plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan* (1988), Paris, PUF, 2011.

ŽIZEK Slavoj, *Pour Défendre les Causes perdues* (2008), trad. Daniel Bismuth, Paris, Flammarion, 2011.

ŽIZEK Slavoj & DALY Glenn, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity Press, 2004.

5. Histoire, sciences politiques, sciences sociales

ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1983), trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2002.

BENOT Yves, *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspero, 1969.

BENOT Yves, *La Révolution française et la fin des colonies. 1789-1794* (1987), Paris, La Découverte, 2004.

BOURDIEU Pierre, « Censure et mise en forme » (1982), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.

CHALIAND Gérard, *Mythes révolutionnaires du tiers monde. Guérillas et socialismes* (1976), Paris, Seuil, 1979.

CITRON Suzanne, *Le Mythe national*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2008.

DELPY Christine, *L'Ennemi principal 1. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2009.

DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (1971), Paris, Albin Michel, 1995.

FERRO Marc, « La conquête de l'Algérie », in : FERRO Marc (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003.

GALULA David, *Contre-insurrection. Théorie et pratique* (1964), trad. Philippe de Monteton, Paris, Economica, 2008.

GUERIN Danien, *Quand L'Algérie s'insurgeait. 1954-1962*, Claix, La Pensée Sauvage, 1979.

GUILLAUMIN Colette, « Pratique du pouvoir et idée de nature (1) l'appropriation des femmes », in : *Questions Féministes*, n° 2, Paris, Antipodes, 1978.

KUOH Manga, *Palabre africaine sur le socialisme*, Paris, L'Harmattan, 2009.

LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), Paris, La Découverte, 1997.

LATOUR Bruno, *Politiques de la nature* (1999), Paris, La Découverte, 2004.

LAZARUS Sylvain, *L'Intelligence de la politique*, Paris, Al Dante, 2013.

LENINE Vladimir Ilitch, *L'Impérialisme stade suprême du capitalisme* (1917), Paris, Le Temps des Cerises, 2001.

LOCHAK Danièle, *Le Droit et les paradoxes de l'universalité*, Paris, PUF, 2010.

MBEMBE Achille, *De La Postcolonie*, Paris, Karthala, 2000.

MBEMBE Achille, « Nécropolitique », in : *Raisons politiques*, n° 21, Paris, Presses de Sciences Po, 2006.

MBEMBE Achille, *Sortir De La Grande Nuit*, Paris, La Découverte, 2010.

MBEMBE Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

MOULIER BOUTANG Yann, *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, Paris, Amsterdam, 2007.

NICOLET Claude, *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique* (1982), Paris, Gallimard, 1994.

PADMORE George, *Panafricanisme ou Communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, trad. Thomas Diop, Paris, Présence Africaine, 1960.

PRASHAD Vijay, *Les Nations obscures. Une histoire populaire du tiers monde* (2007), trad. Marianne Champagne, Montréal, Écosociété, 2009.

RAMPAZZO BAZZAN Marco, « Le devenir Afrique de Lumumba, Nkrumah et Sankara. Ou de l'importance de ressasser le passé contre le discours de Dakar », in : *Filozofija i Društvo*, vol. XXIII, n° 4, Belgrade, 2012.

RENAN Ernest, *La Réforme intellectuelle et morale de la France* (1871), Paris, Union Générale d'Éditions, 1967.

RENAN Ernest, *Qu'est ce qu'une nation ?* (1882), Paris, Flammarion, 2011.

RUBIN Gayle, « Le marché aux femmes. "Économie politique" du sexe et système de sexe/genre » (1975), *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, Paris, Epel, 2010.

TEVANIAN Pierre, *La République du mépris*, Paris, La Découverte, 2007.

VERNANT Jean-Pierre, « Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque », in : VERNANT Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (1972), t. 1, Paris, La Découverte, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques Cannibales*, trad. Oiara Bonilla, Paris, PUF, 2009.

WAHNICH Sophie, *La Liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, La Fabrique, 2003.

6. Psychanalyse, psychiatrie

ABRAHAM Nicolas et TOROK Maria, *L'Écorce et le noyau* (1987), Paris, Flammarion, 2001.

DOR Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 2002.

FASSIN Didier, « Les politiques de l'ethnopsychiatrie », in : *L'Homme*, n° 153, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.

FREUD Sigmund, « Deuil et Mélancolie » (1917), *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.

FREUD Sigmund, *Au-Delà Du Principe de plaisir* (1920), trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy, Paris, PUF, 2011.

GUATTARI Félix, « Introduction à la psychothérapie institutionnelle » (1963), *Psychanalyse et Transversalité. Essais d'analyse institutionnelle* (1972), Paris, La Découverte, 2003.

GUATTARI Félix, *Chaosmose* (1992), Paris, Galilée, 2005.

LACAN Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966.

LACAN Jacques, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971.

LACAN Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, Seuil, 1975.

NATHAN Tobie, *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*, Paris, Seuil, 2001.

TOSQUELLES François, *Le Vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval* (1985), Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2012.

7. Littérature

ALLEG Henri, *La Question* (1958), Paris, Minuit, 2008.

ANDRADE Oswald de, *Manifeste anthropophage* (1928), trad. Lorena Janeiro, Paris, Blackjack éditions, 2011.

CHAR René, « Partage formel » (1944), in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1983.

FONKOUA Romuald, « Jean Wahl et Édouard Glissant : philosophie, raison et poésie », in : CHEVRIER Jacques (dir.), *Poétiques d'Édouard Glissant*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2000.

GLISSANT Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.

LABOU TANSI Sony, *La Vie et demi*, Paris, Seuil, 1979.

PEGUY Charles, *Notre Jeunesse* (1910), Paris, Gallimard, 1993.

PEGUY Charles, *Victor Marie, Comte Hugo* (1910), *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.

SARTRE Jean-Paul, *La P... respectueuse* suivi de *Morts sans scéulture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1947.